

Bibelhermeneutik und dogmatische Theologie nach Kant

Herausgegeben von
Harald Matern,
Alexander Heit
und Enno Edzard Popkes

Mohr Siebeck

Digitaler Sonderdruck des Autors mit Genehmigung des Verlags

HARALD MATERN, geboren 1982; Studium der Ev. Theologie und Philosophie; 2013 Promotion; seit 2013 Koordinator des SNF-Projekts „Religion. Zur Transformation eines Grundbegriffs europäischer Kultur in der deutschsprachigen protestantischen Theologie (ca. 1830–1914)“ an der Universität Basel.

ALEXANDER HEIT, geboren 1969; Studium der Ev. Theologie; 2005 Promotion; seit 2011 Privatdozent für Systematische Theologie an der Universität Basel; seit 2012 Pfarrer in Herrliberg (ZH).

ENNO EDZARD POPKES, geboren 1969; Studium der Ev. Theologie und Philosophie; 2004 Promotion; 2007 Habilitation; seit 2010 Professor für Geschichte und Archäologie des frühen Christentums an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel.

ISBN 978-3-16-153573-4

ISSN 1869-3962 (Dogmatik in der Moderne)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2016 Mohr Siebeck, Tübingen. www.mohr.de

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Gomaringen auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und von Nädle in Nehren gebunden.

Digitaler Sonderdruck des Autors mit Genehmigung des Verlags

Inhaltsverzeichnis

<i>Harald Matern, Alexander Heit, Enno Edzard Popkes</i> Bibelhermeneutik und dogmatische Theologie nach Kant. Einleitung in den Band.....	1
--	---

Teil I:

Prolegomena: Zur bibelhermeneutischen Theorie und Praxis

<i>Hanna Kauhaus</i> Vernunftreligion und Schriftgelehrsamkeit. Wege der Bibelauslegung nach Kants „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ und „Der Streit der Fakultäten“	35
--	----

<i>Konrad Schmid</i> „Daß du, der du mir erscheinst, Gott sei, davon bin ich nicht gewiß.“ Kant und der Gott der Bibel.....	55
---	----

<i>Matthias Petzoldt</i> Die Bibel verstehen können müssen? Diskussion um Kants Beitrag zu einem Begründungsproblem theologischer Erkenntnis	69
--	----

<i>Pierre Bühler</i> Kants Schrifthermeneutik als Herausforderung in Identitätsprozessen – am Beispiel von Paul Ricœurs Hermeneutik des Selbst	91
--	----

Teil II:

Biblische und dogmatische „Motive“ bei Kant

<i>Alexander Heit</i> Die Bedeutung des christlichen Rechtfertigungsgedankens für Kants Religionsphilosophie	107
--	-----

Christine Axt-Piscalar

Kant zur Bedeutung und Funktion der Kirche und die biblischen
Anleihen in Kants Ekklesiologie 129

Arnulf von Scheliha

Kants Deutung von Judentum und Islam –
Kant in der Deutung von Judentum und Islam 153

Harald Matern

Das absolute Individuum? Anmerkungen zur Christologie Immanuel
Kants und ihrer Rezeption bei Hermann Cohen und Wilhelm Herrmann 173

Johanna Christine Janowski

Biblische Spuren und Motive in der Eschatologie I. Kants.
Eine Skizze..... 221

Teil III:

Zur Rezeptionsgeschichte der kantischen Bibelhermeneutik und Religionsphilosophie

Harald Matern

Schriftverständnis und Bibelhermeneutik bei F. D. E. Schleiermacher und A.
Ritschl. Notizen zur Rezeption der kantischen
Religionsphilosophie 277

Enno Edzard Popkes

Immanuel Kant und die Entwicklungsgeschichte historisch-kritischer
Exegese. Beobachtungen zu den Werken von Heinrich Eberhard Gottlob
Paulus, Friedrich Lücke und Johannes Weiß..... 307

Christof Landmesser

Spuren der Schrifthermeneutik Immanuel Kants in Rudolf Bultmanns
Bibelinterpretation..... 325

Georg Pfleiderer

Zum (Anti-)Kantianismus protestantischer Ethik im 20. Jahrhundert.
Eine Fallstudie..... 343

Autorenverzeichnis..... 367

Personenregister 371

Sachregister..... 377

Bibelhermeneutik und dogmatische Theologie nach Kant

Einleitung in den Band

Harald Matern, Alexander Heit, Enno Edzard Popkes

1. Zu Fragestellung und Forschungsstand

Die Auseinandersetzung mit dem Werk Immanuel Kants ist ein fester Bestandteil der deutschsprachigen protestantischen Theologie der Moderne.¹ Nicht nur hat die weitgehend affirmative Bezugnahme insbesondere auf die Korrelation von Moralität und Religion zu immer neuen, „praktisch“ orientierten theologischen Kantianismen geführt.² Sondern auch die kritische Anverwandlung kantischer Ideen hat die subjektivitätstheoretische „Religions“-Theologie der protestantischen Moderne maßgeblich geprägt – wenn nicht überhaupt ermöglicht. Kant ist „der Philosoph des Protestantismus“, wie Friedrich Paulsen zugleich rück- wie vorblickend formulieren konnte.³

Es ist allerdings nicht nur der affirmativ-kritische Rekurs auf Kant, sondern auch die gezielte Opposition zu seiner moralphilosophisch grundierten Religionstheorie, die die protestantische Moderne prägte. Nicht erst der Destruktionsversuch jeglicher subjektzentrierter Theologie durch

¹ F. WAGNER, Aspekte der Rezeption Kantischer Metaphysik-Kritik in der evangelischen Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts, NZStH 27 (1985) 25–41.

² Vgl. jüngst D. WITSCHEN, Kants Moraltheologie. Ethische Zugänge zur Religion, Berlin 2009; M. CARMANN, Mensch: Moral – Religion. Kant-Lektüren aus der polykontextuellen Gesellschaft, Frankfurt a. M. 1999.

³ F. PAULSEN, Kant, der Philosoph des Protestantismus, Berlin 1899; Vgl. auch J. KAFTAN, Kant, der Philosoph des Protestantismus, Berlin 1904. Einen Überblick gibt W. SCHULTZ, Kant als Philosoph des Protestantismus, Hamburg 1961. Das Diktum Paulsens erhitzt auch heute noch manches Gemüt. Vgl. K. DIENST, Kant als „Philosoph des Protestantismus“?, Journal of Religious Culture 194 (2014) 1–8. Zugleich kann ihm widersprochen werden. Die Inanspruchnahme Kants erstreckt sich nicht auf nur eine Konfession. Vgl. H. BUND, Kant als Philosoph des Katholizismus, Berlin 1913. Einen sachlichen und detaillierten Überblick zur Konfessionsfrage bietet A. WINTER, Kant zwischen den Konfessionen, in: Ders., Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants. Mit einem Geleitwort von Norbert Hinske (Europaea Memoria 11), Hildesheim/Zürich/New York 2000, 1–47.

Karl Barth ist u.a. aus der in immer neuen Anläufen geführten Auseinandersetzung mit dem Werk Kants hervorgegangen.

Auch das Gros der aktuellen theologischen Auseinandersetzungen mit Kant bezieht sich auf theologische Grundbegriffe bzw. Grundlegungsfragen. Im Fokus stehen etwa der Religionsbegriff⁴ und der Gottesbegriff.⁵ Aber auch nähere materialdogmatische Fragen bestimmen das Bild: die Christologie,⁶ der Rechtfertigungsgedanke,⁷ die Vorsehungslehre,⁸ zentral die Ekklesiologie.⁹

⁴ Vgl. U. BARTH, Religion oder Gott? Die religionstheoretische Bedeutung von Kants Destruktion der spekulativen Theologie, in: Ders./W. Gräb (Hg.), Gott im Selbstbewußtsein der Moderne. Zum neuzeitlichen Begriff der Religion, Gütersloh 1993, 11–34; DERS., Kants Religionsformel, in: Ch. Danz/R. Langthaler (Hg.), Kritische und absolute Transzendenz. Religionsphilosophie und Philosophische Theologie bei Kant und Schelling, Freiburg i.Br./München 2006, 30–42; J. STOLZENBERG, Religiöses Bewußtsein nach Kant, Fichte und Friedrich von Hardenberg, in: J. Halfwassen/M. Gabriel/S. Zimmermann (Hg.), Philosophie und Religion, Heidelberg 2011, 155–170; CH. DANZ, Die Deutung der Religion in der Kultur. Aufgaben und Probleme der Theologie im Zeitalter des religiösen Pluralismus, Neukirchen-Vluyn 2008, Kap. 4: Von der Vernunftreligion zur Religionsgeschichte; R. THEIS (Hg.), Kant: Théologie et religion, Paris 2013.

⁵ R. THEIS, Gott. Untersuchung zur Entwicklung des theologischen Diskurses in Kants Schriften zur theoretischen Philosophie bis hin zum Erscheinen der Kritik der reinen Vernunft, Stuttgart-Bad Cannstatt 1994; J. SCHMUCKER, Kants vorkritische Kritik der Gottesbeweise. Ein Schlüssel zur Interpretation des theologischen Hauptstücks der transzendentalen Dialektik der Kritik der reinen Vernunft, Mainz 1983; H. FRANKENBERGER, Kant und die Frage nach der göttlichen Allgenugsamkeit. Zur transzendentalen Wende in der philosophischen Gotteslehre, Frankfurt a. M. 1984. N. FISCHER/M. FORSCHNER (Hg.), Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants, Freiburg i. Br. 2010.

⁶ H. P. LICHTENBERGER, Wie kommt der Christus in die Philosophie? Gotteslehre und Christologie bei Immanuel Kant, Bern 1992.

⁷ A. HEIT, Versöhnte Vernunft. Eine Studie zur Systematischen Bedeutung des Rechtfertigungsgedankens für Kants Religionsphilosophie, Göttingen 2006.

⁸ M. ENDERS, Gott und die Übel dieser Welt. Zum Projekt einer philosophischen Rechtfertigung Gottes (Theodizee) bei Leibniz und Kant, in: J. Halfwassen/M. Gabriel/S. Zimmermann (Hg.), Philosophie und Religion, 121–154; U. L. LEHNERER, Kants Vorsehungskonzept auf dem Hintergrund der deutschen Schulphilosophie und -theologie (Brill's Studies in Intellectual History 149), Leiden 2007; D. SCHULTING, Kant's Transcendental Religious Argument: The Possibility of Religion, in: S. Bacin/A. Ferrarin/C. La Rocca/M. Ruffing (Hg.), Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Kant-Kongresses 2010, Berlin u.a. 2013, 949–962.

⁹ Vgl. u.a. M. MURRMANN-KAHL, Immanuel Kants Lehre vom Reich Gottes – Zwischen historischem Offenbarungsglauben und praktischem Vernunftglauben, in: G. Esen/M. Striet (Hg.), Kant und die Theologie, Darmstadt 2005, 251–274; CH. AXTPISCALAR, Das gemeinschaftliche höchste Gut. Der Gedanke des Reiches Gottes bei Immanuel Kant und Albrecht Ritschl, in: W. Thiede (Hg.), Glauben aus eigener Vernunft? Kants Religionsphilosophie und die Theologie, Göttingen 2004, 231–255; H. M. BAUMGARTNER, Das „ethische gemeine Wesen“ und die Kirche in Kants „Religions-

Zusätzlich werden ethisch bedeutsame Grundbegriffe auch in theologischen Debatten häufig unter Rückgriff auf Kant erörtert. Allen voran ist hier der Menschenwürdebegriff¹⁰ zu nennen, aber auch der Autonomiegedanke und die Freiheitsidee werden zentral erörtert.¹¹

Nur wenige theologische Zugriffe auf Kant stellen sich allerdings einer Frage, die u.E. in jüngerer Zeit von besonders brisanter Natur ist. Die von Falk Wagner diagnostizierte „Krise des Schriftprinzips“¹² stellt eine grundlegende Anfrage an die Identität protestantischer Theologie dar. Selbst wenn man Wagners Diagnose nicht bis in ihre fundamentaltheologischen Implikationen hinein folgen will, verdeutlicht sie eine Problemlage, die die historischen wie systematischen Wurzeln der reformatorischen Tradition in ihrem Kern betrifft. Die Zentralstellung der Bibel ist dem Anspruch nach nicht nur das Markenzeichen protestantischer Identität sondern zugleich ihr kritisches Prinzip, das zwar einerseits für ‚konservative‘ Lektüren offen ist, andererseits aber, aufgrund der Interpretationsbedürftigkeit des Textes, auch ihren dynamischen und pluralen Charakter begründet. Offenkundig steht aber genau dieses aktuell infrage. Zeugnis davon geben sowohl die jüngeren akademischen Initiativen zur Wiedergewinnung einer „biblischen Theologie“¹³ wie auch, auf der anderen Seite, die globale Explosion evangelikaler Gruppierungen, die den (wie auch immer gewonnenen) Wortsinn der Schrift einer verknöcherten akademisierten Theologie entgegenhalten. Das Problem zeigt sich allerdings auch in zwei ganz anderen Bereichen. Akademische Theologie erlangt derzeit die größte gesellschaftlich-öffentliche Aufmerksamkeit, wo sie sich als „Ethik“ versteht. Zugleich prägen nicht selten biblische Schlagworte

schrift‘, in: F. Ricken/F. Marty (Hg.), Kant über Religion (Münchener philosophische Studien), Stuttgart/Berlin 1992, 156–167.

¹⁰ Vgl. die zahlreichen Hinweise oder Rekurse auf Kant in den Beiträgen in: J. DIERKEN/ A. VON SCHELIHA (Hg.), Freiheit und Menschenwürde. Studien zum Beitrag des Protestantismus, Tübingen 2005.

¹¹ Vgl. nur CH. HÜBENTHAL, Autonomie als Prinzip. Zur Neubegründung der Moralität bei Kant, in: G. Essen/M. Striet (Hg.), Kant und die Theologie, 95–128; S. WENDEL, Nicht naturalisierbar: Kants Freiheitsbegriff, in: G. Essen/M. Striet (Hg.), Kant und die Theologie, 13–45; R. BAUMANN-HÖLZLE, Autonomie und Freiheit in der Medizin-Ethik. Immanuel Kant und Karl Barth, Freiburg i. Br. 1999.

¹² F. WAGNER, Auch der Teufel zitiert die Bibel, in: R. Ziegert (Hg.), Die Zukunft des Schriftprinzips, Stuttgart 1994, 236–258; DERS., Zwischen Autoritätsanspruch und Krise des Schriftprinzips, in: DERS., Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus, Gütersloh 1995, 65–88.

¹³ Vgl. B. S. CHILDS, Biblical Theology of the Old and New Testaments, 2 Bde., London 1992; P. STUHLMACHER, Wie treibt man Biblische Theologie?, Neukirchen-Vluyn 1995; DERS., Biblische Theologie und Evangelium. Gesammelte Aufsätze (WUNT 146), Tübingen 2002; M. OEMING, Das Alte Testament als Teil des christlichen Kanons? Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart, Zürich ³2001 sowie ferner die Arbeiten insbesondere M. WELKERS.

auch nichttheologische Diskurse – etwa die Rede von der „Bewahrung der Schöpfung“¹⁴ oder auch diejenige von nahenden „Apokalypsen“.¹⁵ Wie aber der Umgang mit der Bibel in der Ethik zu gestalten sei, ist wiederum mehr als fraglich. Dies wird insbesondere in solchen Debatten deutlich, in denen sich Kirchen genötigt sehen, den auch kritischen Rekurs auf biblische Tendenzen zur Grundlage ihrer Argumentationskultur zu nehmen. Exemplarisch wird dies deutlich an den jüngsten Kontroversen um das sog. „Familienpapier“ der EKD, das u.a. die theologische Aufwertung homosexueller Lebenspartnerschaften zum Inhalt hatte und zur Stützung dieses Anliegens einen offenkundig selektiven Umgang mit den biblischen Schriften an den Tag legt. Genau dieser selektive Rückbezug auf die Bibel hat der Schrift grosse Kritik eingetragen.¹⁶

Nicht nur an diesem Beispiel wird deutlich, dass ein offener Diskurs über die bibelhermeneutischen Prinzipien (nicht nur) in der Ethik vonnöten ist. Er ist allerdings erst im Entstehen begriffen.¹⁷

Falk Wagners Krisendiagnose weist allerdings auf ein weiteres Problem hin, das seit der Zeit seiner Veröffentlichungen an Brisanz nur zugenommen hat. Der Zusammenhang der theologischen Disziplinen untereinander scheint gegenwärtig nur schwer zu begründen. Aktuellere Entwürfe zur theologischen Enzyklopädie kommen offenbar nicht darum herum, einen bestimmten (und aus der Perspektive eines Faches formulierten) Theologiebegriff vorzusetzen, dessen Übernahme durch Vertreterinnen anderer theologischer Disziplinen nicht einfach als gegeben vermutet werden darf.¹⁸ Es liegt nahe,

¹⁴ F. W. GRAF, Von der creatio ex nihilo zur „Bewahrung der Schöpfung“, ZThK 87 (1990) 206–223; R. ANSELM, Bewahrung der Schöpfung. Genese, Gehalt und gegenwärtige Bedeutung einer Programmformel in der Perspektive ethischer Theologie, EvTh 74 (2014) 227–236.

¹⁵ Vgl. zum gegenwärtigen Apokalyptikdiskurs nur A. K. NAGEL/B. U. SCHIPPER/A. WEYMANN (Hg.), Apokalypse. Zur Soziologie und Geschichte religiöser Krisenrhetorik. Frankfurt a. M./New York 2008; V. WIESER/CH. ZOLLES/C. FEIK/M. ZOLLES/L. SCHLÖNDORFF (Hg.), Abendländische Apokalyptik. Kompendium zur Genealogie der Endzeit, Berlin 2013.

¹⁶ EKD (Hg.), Zwischen Autonomie und Angewiesenheit. Familie als verlässliche Gemeinschaft stärken. Eine Orientierungshilfe des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Gütersloh 2013; EKD (Hg.), Zwischen Autonomie und Angewiesenheit – die Orientierungshilfe der EKD in der Kontroverse, Hannover 2013.

¹⁷ Vgl. die Beiträge im „Themenheft: ‚Theologische Ethik und biblische Exegese‘“, ZEE 55 (2011); ferner die Beiträge in M. HOFHEINZ/F. MATHWIG/M. ZEINDLER (Hg.), Wie kommt die Bibel in die Ethik? Beiträge zu einer Grundfrage theologischer Ethik, Zürich 2011.

¹⁸ K. STOCK, Die Theorie der christlichen Gewissheit. Eine enzyklopädische Orientierung, Tübingen 2005; Vgl. auch A. KUBIK/M. MURRMANN-KAHL (Hg.), Die Unübersichtlichkeit des theologischen Studiums heute. Eine Debatte im Horizont von Schleiermachers theologischer Enzyklopädie, Frankfurt a. M. u.a. 2013.

die Einheit der protestantischen Theologie in der Bezugnahme aller Fächer auf die biblischen Schriften zu suchen.

Und wenn Kant tatsächlich der Philosoph des Protestantismus sein soll, dann müsste sich an seinem Umgang mit der Bibel ablesen lassen, auf welche Weise die aufgeworfenen Fragen einem produktiven Diskurs zugeführt werden können. Die spezifische Frage nach Kants Umgang mit der Schrift hat in jüngerer Zeit allerdings kaum Beachtung gefunden. Der zweite Band von Jan Rohls „Ideengeschichte des Christentums“ widmet „Kant, Schiller und Fichte“ gerade sechs Seiten.¹⁹ Und Jörg Lausters maßgebliche Abhandlung zur „Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik“ behandelt allein den Zeitraum „von Schleiermacher bis zur Gegenwart“.²⁰ Kant kommt nur in der Einleitung unter dem Titel „Die Eisegeese der praktischen Vernunft“ ein kurzer Seitenblick zu.²¹ Wenige Einzelstudien,²² v.a. zu spezifischen Bibelstellen,²³ gehen in der beschriebenen Hinsicht u.a. auf Kant ein.

Dem weiterhin als Desiderat zu verstehenden Forschungsthema hat sich ein Basler Symposium unter dem Titel „Kant und die Bibel“ im Jahr 2010 gewidmet. Die Beiträge dieses Bands gehen nahezu vollständig auf dort gehaltene Vorträge zurück und wurden für die Drucklegung teilweise erheblich ausgearbeitet. Zwei der Vorträge wurden zwischenzeitlich anderweitig veröffentlicht und können an dieser Stelle nicht noch einmal berücksichtigt werden.

¹⁹ Vgl. J. ROHLS, *Schrift, Tradition und Bekenntnis (Ideengeschichte des Christentums II)*, Tübingen 2013, 557–563.

²⁰ J. LAUSTER, *Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart (HUTh 46)*, Tübingen 2004.

²¹ Vgl. a.a.O. 27ff.

²² R. THEIS, „Herauslesen“ versus „Hineinlegen“? Über spekulative Theologie und Religionsphilosophie am Beispiel von Anselm und Kant, *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej / Archive of the History of Philosophy and Social Thought* 57 (2012) 95–106; D. WEIDNER, Kants Säkularisierung der Philosophie, die politische Theologie der bürgerlichen Gesellschaft und die Kritik der Bibel, *ZRGG* 59 (2007) 97–120; M. MACK, Law, Charity and Taboo or Kant's Reversal of St. Paul's Spirit-Letter Opposition and its Theological Implications, *MoTh* 16 (2000) 417–441; E. COLOMBO, Kant e l'esegesi biblica, *Rivista teologica di Lugano* 3 (1998) 601–610; T. ESKOLA, An Era of Apologetical Hermeneutics. Detecting a Neo-Kantian Paradigm of Biblical Interpretation, *EvQ* 68 (1996) 329–344; M. RENAULT, La Bible chez Kant, *Science et esprit* 39 (1987) 389–394.

²³ S. SEKINE, Philosophical Interpretations of the Sacrifice of Isaac. Inquiring into the True Significance of the Akedah, *VTS* 133 (2010) 339–366; F. ČAPEK, A Philosophical Discourse on Genesis 22, *Communio viatorum* 52 (2010) 217–227; A. L. MITTLEMAN, The Job of Judaism and the Job of Kant, *Harvard Theological Review* 102 (2009) 25–50; A. C. ALBERT, Die Goldene Regel der Bergpredigt und der Kategorische Imperativ Immanuel Kants, *DWI-Info* 37 (2005) 11–43.

Die Titelgebung des Kantexkurses bei Lauster ist bezeichnend. Unter dem Stichwort „Eisegese“ (das bei Kant nicht begrifflich aber dafür programmatisch genau zu lokalisieren ist) lässt sich das Unbehagen zusammenfassen, das nicht nur Exegetinnen und Exegeten sondern auch Systematische Theologinnen und Theologen bisweilen mit dem Namen Kant verbinden, wenn es um die Schrift geht. Denn damit ist nicht nur ein Problem bezeichnet, das die spätere Hermeneutik dort beschäftigte, wo es um die Gegenständlichkeit oder auch Autonomie des Textes ging, der sich ihrerseits die methodisch geleitete Auslegungspraxis anzunähern habe – und nicht umgekehrt. Das Branding „Eisegese“ bezeichnet vielmehr darüber hinaus auch einen blinden Fleck in der gegenwärtigen Kantforschung. Kaum einmal wird die Frage gestellt, ob nicht – und falls ja: in welchem Maße – die Religionsphilosophie Kants ihrerseits grundlegend von biblischen Motiven zehrt, und in welcher Weise Kants Philosophie auch in der Traditionsgeschichte des Christentums zu lokalisieren wäre.

Denn in der Tat durchziehen biblische Spuren Kants gesamtes philosophisches Werk.²⁴ Es ist also nicht von vornherein ausgemacht, ob nicht die Verhältnisbestimmung von „reiner moralischer“ und „historischer“ Religion die Notwendigkeit der „historischen“ (d.h. in diesem Fall des Christentums) zur Realisierung der „moralischen“ einschließt. Diese Frage kann einseitig aufgelöst werden – etwa in die von Aloysius Winter vorgegebene Richtung. Winter behauptet, daß „das Gesamtwerk Kants religionsphilosophisch orientiert ist.“²⁵ Abgesehen von derartigen Generalthesen, die subkutan wohl jede Kantinterpretation leiten, kann die Analyse des beschriebenen Problemzusammenhangs aber auch kleinschrittiger vorgenommen werden. Die Stellung der Bibel im (religions-)philosophischen Werk Kants bietet dafür einen ausgezeichneten, aber mit eigenen Schwierigkeiten versehenen Ort.

Dem Aufweis „biblischer Spuren“ widmen sich etwa die Studien Henri d’Aviau de Ternays. Der katholische Philosoph hat sich dem hier verfolgten Thema in mehreren Anläufen genähert.²⁶ Dabei zielt d’Aviau de Ternays

²⁴ Vgl. zum Überblick H. MATERN, Art. „Kant, Immanuel“, in: Das Wissenschaftliche Bibellexikon im Internet (www.wibilex.de), Stuttgart 2014, <https://www.bibelwissen.schafft.de/de/stichwort/51895>.

²⁵ A. WINTER, Theologiegeschichtliche und literarische Hintergründe der Religionsphilosophie Kants, in: Ders., Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants. Mit einem Geleitwort von Norbert Hinske (Europaea Memoria 11), Hildesheim/Zürich/New York 2000, 425–476, 429. Vgl. auch DERS., Theologische Hintergründe der Philosophie Kants, a.a.O. 49–113.

²⁶ Vgl. H. D’AVIAU DE TERNAY, Traces bibliques dans la loi morale chez Kant. Vorwort von François Marty, Paris 1986; DERS., Kant et la Bible. Des traces aux frontières, in: Y. Belaval/D. Bourel (Hg.), Le siècle des Lumières et la Bible, Paris 1986; zuletzt DERS., Kant und die Bibel. Spuren an den Grenzen, in: F. Ricken/F. Marty (Hg.), Kant über Religion, 67–99.

Argumentation zunächst auf den Aufweis grundlegender „biblischer“ Elemente in der kantischen Ethik in einem eher formalen Sinn. Sein Interesse gilt anfangs der Verknüpfung von Gesetz und Freiheit in der kantischen Ethik. Schließlich aber interpretiert d’Aviau de Ternay die Bibel selbst als implizites kritisches Widerlager innerhalb der kantischen Konzeption einer Vernunftreligion, das dazu diene, „unter dem Trieb des Schematismus der Analogie das kritische Denken zu veranlassen, die engen Grenzen einer dogmatischen Formulierung zu übersteigen.“²⁷ Der Status der Bibel innerhalb der Religionsphilosophie Kant wird dabei vor der grundlegenden Annahme einer wechselseitigen Beeinflussung „von Offenbarung und Vernunft“²⁸ analysiert. Ist schon diese Voraussetzung strittig – und vielleicht nicht zuletzt dem katholischen Hintergrund des Autors geschuldet – so ist es in noch stärkerem Maße die Vorstellung, über inhaltliche Motive hinaus lasse sich ein grundlegender Einfluss des „biblischen Denken[s]“²⁹ auf die kritische Philosophie Kants i.A., auf seine Moralphilosophie i.B. nachweisen. Leitend sind hierbei etwa die Konzeptionen von Freiheit, Würde, Achtung und Heiligkeit. Damit wird eine grundsätzliche religiöse Fundierung des gesamten kantischen Denkens behauptet, die die Religionsphilosophie nicht nur als dessen Abschluss sondern auch als dessen Summe versteht. Doch schon die religiöse Genese dieser modernen Konzeptionen ist umstritten. Noch weniger Uneinigkeit dürfte über die These herrschen, dass dem biblischen Text systemarchitektonisch und konzeptionell im kantischen Werk dieselbe Rolle zuzuschreiben sei wie den Phänomena im Blick auf die Noumena: als dynamisierende, regulative „Grenze“. Ohnehin weisen d’Aviau de Ternays Ausführungen etwa über das „Erstaunen und die Verwunderung vor dem Abgrund eines so großen Geheimnisses“, die Kant angesichts des Philipperhymnus beschreibe, und die dazu führten, „daß die Vernunft bis in ihre tiefsten Grenzen hinein aufgerüttelt und erschüttert“³⁰ werde, eher auf die Ästhetik des Erhabenen als auf die Funktion regulativer Ideen hin.

Die genannten Fragen können sicher nicht unabhängig davon geklärt werden, den Status des *Historischen* in der kantischen Religionsphilosophie insgesamt zu erläutern. Denn in diesem Zusammenhang, der zugleich ein erfahrungsweltlicher ist, sind Kants Ausführungen über die Bibel zweifelsohne angesiedelt. Daher müssen die Arbeiten des Jesuiten d’Aviau de Ternay eher als Problemanzeige denn schon als Lösungsvorschlag verstanden werden.

Der Literaturwissenschaftler Daniel Weidner widmet in seiner groß angelegten Studie zu „Bibel und Literatur um 1800“ Immanuel Kant immerhin ein

²⁷ H. D’AVIAU DE TERNAY, Kant und die Bibel. Spuren an den Grenzen, 67.

²⁸ A.a.O. 68.

²⁹ A.a.O. 71.

³⁰ A.a.O. 79.

Teilkapitel von zwanzig Seiten.³¹ Dieses stellt in größeren Teilen eine Wiederaufnahme bereits von ihm veröffentlichter Thesen dar.³² Weidner geht davon aus, dass das grundlegende Problem der kantischen Religionsphilosophie darauf zurückzuführen sei, dass dieser zentrale Probleme des Religionsdiskurses in der beginnenden Moderne in die Philosophie hinein transportiere, ohne deren innere Spannungen aufzulösen. Dies erläutert Weidner an zentralen Begriffen wie „Glauben“, „Gesetz“, „Gebot“ u.a. In diesem Prozess spielten zudem politische Motive eine Rolle. Besonders deutlich würde dies an Kants Zugriff auf die Bibel. Dieser sei zwar dem Anspruch nach durch die Unterscheidung von „Glauben“ und „Wissen“ bzw. historischem Kirchenglauben und reinem Vernunftglauben gesteuert. De facto aber weisen Kants Bibelinterpretationen sowie seine Einschätzung der Schrift (werkgeschichtliche) Unregelmäßigkeiten auf, die nur dadurch zu erklären seien, dass der in sie aufgenommene Religionsbegriff den Philosophiebegriff faktisch sprengt und den Philosophen Mal um Mal dazu nötige, über das ihm von (von diesem selbst) zugewiesene Gebiet hinauszugreifen.³³ Die Philosophie bedient sich selbst religiöser Sprache. Aus diesem Grund kommt Weidner zu dem Schluss, dass „die Kantsche ‚Religionsphilosophie‘ – ein Terminus, den er selbst noch nicht gebraucht – epistemologisch höchst zweideutig ist: Es ist weder die Selbstexplikation der Religion mit philosophischen Mitteln (wie es etwa Schleiermachers Religionsphilosophie zu sein beanspruchen wird) noch eine Beobachtung der Religion von einem schon konstituierten Standpunkt außerhalb (wie es Fichtes Kritik aller Offenbarung war), sondern eben jener Akt, in dem die Philosophie sich von der Religion unterscheidet und zugleich ihren Inhalt reformuliert.“³⁴

So gesehen wäre die Bibel tatsächlich ein kritisches Widerlager der Philosophie bzw. deren paradigmatisches Vollzugsfeld als Kritik. Nur deshalb, so kann man Weidners Thesen interpretieren, bedarf sie selbst der beständigen Begrenzung und Bemächtigung durch einen philosophischen und politischen Diskurs. Oder anders gesagt: Sie wäre zugleich das Ursprungsdokument des hybriden philosophisch-theologischen Diskurses, den die kantische Religionsphilosophie darstellt. „Selbst der Bibeltext, und damit ein zentrales Teil des kulturellen Erbes kann über den Umweg der allegorischen Auslegung benutzt werden, als ob er eine heilige Schrift sei, ohne sich dabei an die Autorität der Theologie – oder auch nur Philologie und Hermeneutik – binden zu müssen. [...] Nachdem also die Theologie auf die Philologie festgelegt worden ist, kann die Philosophie selbst theologisch sprechen.“³⁵

³¹ Vgl. D. WEIDNER, *Bibel und Literatur um 1800*, München 2011, 216–235.

³² D. WEIDNER, *Kants Säkularisierung der Philosophie*.

³³ Vgl. a.a.O. 112ff.

³⁴ A.a.O. 106.

³⁵ A.a.O. 119.

Dann wäre aber auch an dieser Stelle zu fragen, ob die ausgewiesene kantische Grundproblematik, die ihr exemplarisches oder paradigmatisches Bewährungsfeld im Bibelumgang hat, mit der Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie bzw. Philosophie, Religion und Politik bereits hinreichend beschrieben ist – oder ob es nicht doch allgemeiner der Stellenwert des Historischen, des Lebensweltlichen oder auch des Motivationalen ist, der die notwendigen Übergänge (etwa von der moralischen Einsicht zum Handeln) markiert. Damit wäre der ausführliche Blick auf ‚Kant und die Bibel‘ nicht allein ein sinnvoller Beitrag zur Interpretation der kantischen Religionsphilosophie, sondern zugleich ein Beitrag zur Aufhellung der Genealogie desjenigen Diskurses, der sich auch gegenwärtig als i.w.S. ‚liberale‘ Theologie versteht.

Von besonderem Interesse scheint auch deswegen ein kurzer Blick in die Diskursgeschichte des ‚Problems‘ selbst. Denn diese widerspiegelt verschiedene Bearbeitungsvorschläge, die dabei helfen können, die Problembeschreibung noch weiter zu präzisieren. Dabei wollen wir uns auf die protestantische Theologie beschränken.

2. Geschichtliche Perspektiven

Nachdem das grundlegend kantisch motivierte Paradigma der ethisch-innengeschichtlichen Interpretation der Reich-Gottes-Verkündigung Jesu in der Ritschl-Schule seit 1892 durch die bahnbrechende Veröffentlichung von Johannes Weiß über „Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes“³⁶ eine, zumindest in ihrem Anliegen, auch historisch angemessen zu argumentieren, herbe Kritik erfahren hatte, folgten wenige Jahre später einige Studien zu Kants Grundsätzen der Bibelhermeneutik. Zudem jährte sich 1904 das Todesjahr des Königsbergers zum 100. Mal. Schließlich war die Auseinandersetzung mit Kant insbesondere durch den Marburger Neukantianismus ein weiteres Mal in voller Blüte. U.a. wurden in dieser Zeit auch einige Texte Kants aus dem Nachlass publiziert, die Aufschluss über die Genese einzelner Werke geben, was offenbar zu einer Neubewertung auch der Stellung Kants zur Bibel führte.

Nicht zuletzt wurde auf Kants eigene christliche Prägung bzw. diejenige seines pietistischen Königsberger Elternhauses hingewiesen. Als einschlägig für diese Zeit kann hier eine Untersuchung Georg Wilhelm Hollmanns gelten.³⁷ Das diesbezügliche Interesse an Kant ging sogar soweit, aufgrund einer eingestreuten Bemerkung seines ersten Biographen Ludwig Ernst Borowski

³⁶ J. WEIß, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen 1892.

³⁷ G. W. HOLLMANN, *Prolegomena zur Genesis der Religionsphilosophie Kants*, Preussische Monatsschrift 36 (1899), 1 und 2.

(die Kant selbst bei seiner Revision gestrichen hatte),³⁸ zu untersuchen, ob Kant selbst möglicherweise gepredigt habe.³⁹

Dennoch scheint etwa für Ernst Säger (1906) der aus den neu publizierten Vorarbeiten Kants zum „Streit der Fakultäten“ die Aussagen zur Bibel herauspräpariert, die vollständige Diastase von Vernunft- und Kirchenglauben (und die damit verbundene rationalistische Auslegungspraxis) die kantische Systematik weiterhin eindeutig zu bestimmen.⁴⁰ Ganz anders Ernst Katzer (1913), der in seiner Untersuchung zu „Kants Prinzipien der Bibelauslegung“⁴¹ gleich eingangs die Religion als den bestimmenden Faktor des gesamten kritischen Systems darstellt und dann die Notwendigkeit der historischen Religion für die Realisierbarkeit von Moral betont. Katzers Folgerungen für Kants Bewertung der Bibel und die von ihm aufgestellten Auslegungsprinzipien geben der historischen Religion ein entsprechendes Eigengewicht. Nicht nur interpretiert Katzer Kants Aussagen zur Entstehung der Bibel so, dass diese eindeutig als Werk göttlicher Vorsehung (wenngleich in natürlich-menschlichen Zusammenhängen) zu stehen kommt, sondern er führt die Auslegungsprinzipien auch konsequent auf diesen doppelten Ursprung der Bibel als Offenbarung zurück. Als zwischen beiden Instanzen vermittelndes innerbiblisches Prinzip interpretiert Katzer die Deutung, die Kant der Verkündigung Jesu angedeihen lässt ein. Damit setzt er ein Prinzip der geschichtlichen Entwicklung des Christentums voraus, als deren gegenwärtige institutionelle Form die Kirche in Stellung gebracht wird. Ein unschöner Nebeneffekt sind deutlich abwertende Äusserungen über das Judentum.⁴²

Katzer bezieht zwar Kants Auslegungsprinzipien auf den doppelten Ursprung der Bibel und das Ziel der Kirche, versäumt es aber, nach der weitergehenden Systemarchitektur der Religionsphilosophie Kants zu fragen.

Als grundlegende und für das gestellte Thema entscheidende Untersuchung darf in dieser Hinsicht Ernst Troeltschs ausführliche Studie über „Das Historische in Kants Religionsphilosophie“⁴³ von 1904 gelten. Grundlegend

³⁸ L. E. BOROWSKI, Ueber Immanuel Kant. Erster Band. Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kant's. Von Kant selbst genau revidirt und berichtigt, Königsberg 1804, 31 Anm.

³⁹ Vgl. C. W. VON KÜGELGEN, Kant als Prediger und seine Stellung zur Homiletik, KantSt 1 (1897) 290–295.

⁴⁰ E. SÄGER, Kants Auffassung von der Bibel, KantSt 11 (1906) 382–389.

⁴¹ E. KATZER, Kants Prinzipien der Bibelauslegung, KantSt 18 (1913) 99–128.

⁴² Vgl. nur a.a.O. 117: „[...] Das von Christus und seinen unmittelbaren Nachfolgern klüglich beobachtete Verfahren der moralischen Religion Eingang zu verschaffen, wurde für ein Stück der Religion selbst für alle Zeiten und Völker geltend genommen. Man riss sich das ganze Altertum über den Kopf und ein jeder Christ sollte Jude sein, dessen Messias gekommen wäre, und das ganze alte Testament als für alle Menschen geltende Offenbarung gläubig annehmen [...]“.

⁴³ E. TROELTSCH, Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte, KantSt 9 (1904) 21–154.

ist sie deshalb, weil sie die Fragestellung auf die Systemarchitektur der kantischen Religionsphilosophie bezieht und erst vor diesem Hintergrund Kants Umgang mit der Bibel thematisiert. Troeltschs Ausführungen münden, im Blick auf das uns gestellte Thema, im Lob der von ihm so gedeuteten Ablösung der *Geltungsbegründung* des christlichen Glaubens von seiner Geschichte im Werk Kants. Dazu tritt die Unterscheidung geltungstheoretischer und motivationaler Fragestellung:

„Der reine, seine Gültigkeit nur in sich selbst tragende Vernunftglaube bedarf zur historischen Wirksamkeit des Kirchenglaubens als Vehikel, und der Kirchenglaube geht unbewusst aus der im Psychologischen wirkenden und in ihm sich gestaltenden religiösen Vernunft hervor. Daher gilt es richtige Einkleidung des Vernunftglaubens und richtige Auslegung des Kirchenglaubens.“⁴⁴

Gleichwohl geht Troeltsch von keiner Diastase von Kirchenglauben und Vernunftglauben aus, sondern unterscheidet beide, um sie zugleich funktional aufeinander zu beziehen. Es bestehe „nicht zwischen beiden ein Verhältnis der Ausschliessung, sondern ein Verhältnis der inneren *Aufeinanderbeziehung*.“⁴⁵

Offenbar ist dies eine Problemstellung, die in anderer Form auch für die Verhältnisbestimmung gegenwärtiger systematischer Theologie und biblischer Exegese von Bedeutung ist. Dabei müssen die religionsgeschichtlichen und psychologischen Erwägungen Troeltschs nicht unbedingt geteilt werden. Vielmehr lässt sich die Frage allgemeiner so formulieren, ob das Verhältnis von Gegenwartsinteresse systematischer Theologinnen und historischer Adäquatheit der Exegese einer Bestimmung bedarf, die die Kriterien des Umgangs mit dem biblischen Text offenlegt. Was gelten soll, bzw. was in der Gegenwart als theologisch zentral und weiterführend erachtet wird, ergibt sich nicht ohne Weiteres aus dem biblischen Text. Zugleich darf mit diesem nicht einfach willkürlich verfahren werden. Wie also kann beiden Anliegen – der Gegenwartsgeltung und dem historischen Eigenrecht der Schrift – Genüge getan werden?⁴⁶

⁴⁴ E. TROELTSCH, *Das Historische*, 151.

⁴⁵ Ebd.

⁴⁶ Dieser Frage widmete sich zuletzt eine Publikation von F. NÜSSEL (Hg.), *Schriftauslegung* (UTB 3991), Tübingen 2014; vgl. auch C. RICHTER, *Bibelhermeneutik. Von der Diastase zum Diskurs. Plädoyer für eine Wiederaufnahme des innertheologischen Gesprächs*, *Praktische Theologie* 49 (2014) 158–165. Der von Richter für die Überbrückung des Grabens zwischen historischer Exegese und Systematischer Theologie favorisierte Performanzbegriff mag vordergründig entweder als „alter Hut“ erscheinen – oder aber seiner Intention nach den in dieser Einleitung verfolgten Interessen entgegengesetzt. Insofern Richter diesen Begriff allerdings in erster Linie dahingehend verwendet, den konstruktiven Charakter der Rezeption zum einen herauszustellen, zum anderen diesen als selbst traditionskonstitutiv auszuweisen, befindet sich ihre Argumentation durchaus im Rahmen des hier Intendierten.

Gleichwohl, und das scheint ein Anliegen der seit den 1960er Jahren entstandenen Forschungen zum Thema zu sein, muss gefragt werden, ob eine Verabsolutierung der hermeneutischen Prinzipien nicht eine unangemessene Verstarrung und Vereindeutigung des biblischen Textes zur Folge hat. Die Einsetzung des Textes in sein Eigenrecht, die Betonung des störend-verstörenden Charakters des Textes mag zur Dynamisierung hermeneutischer Prinzipien das Seine beitragen. Damit können grundlegende Einsichten der von Heidegger inspirierten philosophischen Hermeneutik die Bibelauslegung befruchten. Bereits Troeltsch hatte festgestellt, dass die erneute Auseinandersetzung Kants mit dem „Historischen“ in der Religion diesen zu einer Revision und Neubewertung seines Geschichtsverständnisses angeregt hatte.⁴⁷ Diese Einsicht wurde aber allein in diesem allgemeinen Sinn fruchtbar gemacht und nicht explizit auf die Einschätzung und den Umgang mit der Bibel selbst übertragen.

Mitten in den Wirren der 1930er Jahre wurde die Bibel Immanuel Kants – sein Handexemplar – zwar nicht ediert, wohl aber für die Öffentlichkeit so aufbereitet, dass eine wissenschaftliche Beschäftigung mit gerade diesem Thema auf wesentlich besserer Grundlage erfolgen konnte, als bisher. „Die Bibel Immanuel Kants“⁴⁸ enthält eine Auflistung aller Randbemerkungen und Unterstreichungen in Kants Exemplar sowie eine Analyse des Vorsatzblattes. Dieses Dokument ist umso wertvoller, als Kants Exemplar selbst mittlerweile verschollen ist.⁴⁹

In seinem Beitrag zu „Kants Anweisung zur Auslegung der Bibel“⁵⁰ von 1969 stellt der Marburger Alttestamentler Otto Kaiser denn auch die Bedeutung der Bibel für Kants (religions-)philosophisches, aber auch sein persönliches Denken entsprechend heraus: „Kant war von der faktischen Notwendigkeit der weiteren Gültigkeit der Bibel zutiefst überzeugt.“⁵¹ Daher gelangt Kaiser auch zu einer Neubewertung der *Bibel*hermeneutik Kants. Die religiös-moralische Interpretation der biblischen Texte müsse einerseits (systematisch) kontextuell verstanden werden; andererseits weist Kaiser darauf hin, dass Kant der Widerständigkeit der biblischen Texte durchaus einen Eigenwert zumaß.⁵² Zugleich rückt er Kants Einschätzung der Schriftgelehrsamkeit in einen pragmatischen Kontext:

⁴⁷ Vgl. E. TROELTSCH, *Das Historische*, 74 u.ö.

⁴⁸ H. BORKOWSKI, *Die Bibel Immanuel Kants* (Veröffentlichungen aus der Staats- und Universitätsbibliothek zu Königsberg Pr., herausgegeben von Carl Diesch, Nr. 4), Königsberg 1937.

⁴⁹ Vgl. B. STANGNETH, „Kants schädliche Schriften“. Eine Einleitung, in: *Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Bettina Stangneth, Hamburg 2003, IX–LXXV.

⁵⁰ O. KAISER, *Kants Anweisung zur Auslegung der Bibel*, NZStH 11 (1969) 125–138.

⁵¹ A.a.O. 129.

⁵² A.a.O. 132.

„Kant weiß sehr wohl, daß der Theologe nicht auf die wissenschaftliche, grammatisch-historische Auslegung verzichten kann, – er wird diesen Gesichtspunkt im ‚Streit der Fakultäten‘ noch deutlicher als in der Religionsschrift hervorheben –, aber er zweifelt daran, daß der Nichtfachmann und zumal der gemeine Mann aus dem Volk dieser historischen Exegese und der auf ihr aufbauenden Kirchenlehre in ihrem inneren Zusammenhang so sicher folgen kann, daß sich ihm diese ja in der Tat nicht gerade einfachen hermeneutischen Prinzipien so klar erschließen, daß er unter ihrer Leitung zu einem eigenen Lesen der Schrift gelangen kann. Er fürchtet als Folge einer Überforderung des Bibellesers einen Rückfall in den ‚Mystizismus‘, ein sich Verlaufen der Phantasie in das Überschwengliche. Man wird Kant nicht bestreiten können, daß er sich damit durchaus als nüchterner Prognostiker erwiesen hat.“⁵³

Kaisers Fazit, Kant gehe es „primär darum zu zeigen, welche Ansprüche die Philosophie an den Schriftausleger stellen kann und muß, wenn seine die Religion fördern wollenden und die Bibel zugrunde legenden Vorträge in Übereinstimmung mit der Vernunft stehen sollen“, ⁵⁴ kann gewiss nicht einfach auf das Verhältnis von Systematischer Theologie, biblischer Exegese und Praktischer Theologie übertragen werden. Kaisers Schlussfolgerungen weisen auf eine kardinale Problematik, vor der alle Religionsgemeinschaften in modernen Gesellschaften stehen. Es geht um die Frage, ob die Inhalte des Glaubens in säkulare Sprache überführbar sind. Nur so liesse sich ihre Geltung über einen esoterischen Glaubenszirkel hinaus plausibilisieren. Auch in dieser Hinsicht kann offenkundig die Bibelhermeneutik Kants anregend sein (wenngleich die – ebenfalls kantianische – Voraussetzung einer allgemeinen säkularen Vernunft ihrerseits von unterschiedlicher Seite zu Recht befragt worden ist).

Der jüngste, explizit unserem Thema gewidmete protestantisch-theologische Beitrag ist genau 30 Jahre alt. In seinem Aufsatz über „Vernunftautorität und Bibelkritik in der Kontroverse zwischen Johann Georg Hamann und Immanuel Kant“⁵⁵ setzt der Tübinger Systematische Theologe Oswald Bayer an einem Punkt ein, der den von uns letztgenannten unmittelbar betrifft. Bayers Anliegen ist die Herausarbeitung der Historizität der kritischen Vernunft selbst. In seiner Beurteilung Kants geht Bayer allerdings hinter den erreichten Forschungsstand zurück, insofern er für diesen eine einfache Diastase von allgemeiner Vernunft und historischer Relativität geltend zu machen sucht und so auch Kants Umgang mit der Bibel, den er im Wesentlichen als Bibelkritik deutet, bewertet.

Einen kreativen Überbrückungsversuch dieser Diastase unternimmt Wolf Krötke in seiner Berliner Abschiedsvorlesung – pünktlich zum 200. Jahrestag

⁵³ O. KAISER, Kants Anweisung, 134.

⁵⁴ A.a.O. 135.

⁵⁵ O. BAYER, Vernunftautorität und Bibelkritik in der Kontroverse zwischen Johann Georg Hamann und Immanuel Kant, NZSTh 28 (1986) 179–197.

des Todes Immanuel Kants.⁵⁶ Er findet den Widerspruch zwischen reiner vernünftiger Religion und biblisch orientiertem Kirchenglauben in seiner eigenen theologischen Biographie aufgelöst. Systematischen Widerhalt findet die Behauptung nicht der Faktizität, wohl aber der Möglichkeit dieser Vereinigung in der Interpretation des kantischen Freiheitsbegriffs als der christlichen Freiheit strukturisomorph (d.h. auch: nicht suisuffiziente, rein faktizitäre, sondern vom Schöpfer gesetzte und ursprünglich bestimmte Freiheit). Damit handelt es sich selbst um einen praktischen bzw. ethischen Lösungsvorschlag, der der kantischen Schwerpunktsetzung folgt.

Zugleich spart Krötke nicht mit Kritik an dem s.E. verkürzten Bild, das Kant vom „biblischen Theologen“ gibt. D.h. der Auflösungsversuch des scheinbaren Widerspruchs im religionsphilosophischen Werk Kants bedarf, wenn er sich als Vereinigungsversuch versteht, einer doppelten Lektüre zweier zentraler Begriffe, der *Freiheit* wie der *Vernunft*. Bleibend gehaltvoll für das vorliegende Thema ist, wie bei O. Bayer, der Versuch, auf die Konstitutions- und Vollzugsbedingungen der Vernunft aufmerksam zu machen, die Krötke, stärker als Bayer, genuin theologisch zu interpretieren sucht: als Schöpfung (innere, ursprüngliche Freiheit) und liberal demokratische Rechtsstaatlichkeit (äußere Freiheit). Ineins mit der schöpfungstheologischen Aufwertung der menschlichen Freiheit behauptet Krötke – und das ist die systematisch fruchtbare Pointe seiner Argumentation – einen weiteren externen Konstitutionsgrund: das Wort Gottes in der Bibel. Gerade der die selbstbezügliche Vernunft zuweilen irritierende Charakter der biblischen Texte bewahrt die Freiheit der (theologischen) Vernunftpraxis.

Bleibend wichtig, auch für die Beurteilung der kantischen Bibelhermeneutik ist durchaus die Frage nach den realen Konstitutionsbedingungen jeglicher historischer Vernunft – sowie diejenige nach den Vollzugsbedingungen theologischen Denkens als einer Praxis der Freiheit.

Übertragen auf die vorliegende Fragestellung kann dies in dreifacher Weise expliziert werden – einerseits als Forderung der Offenlegung der leitenden hermeneutischen Prinzipien beim Zugriff auf die biblischen Texte; zum zweiten als Forderung, eben diese der kritischen Prüfung in diskursiver Form zu unterziehen; schließlich aber auch als Forderung, die Externalität der Konstitutionsbedingungen individueller (theologischer) Vernunft zumindest in der Form anzuerkennen, den biblischen Text in seiner *Widerständigkeit* zunächst gelten zu lassen.⁵⁷

⁵⁶ W. KRÖTKE, Gottes Wort im „Kant-Jahr“. Theologische Überlegungen zum Augenmaß des Glaubens, ZThK 101 (2004) 450–464.

⁵⁷ Eberhard Jüngel spricht in diesem Zusammenhang von einer „kritischen Kontrolle“ der Kantelektüre durch die „biblischen Texte“, E. JÜNGEL: Der Mensch – im Schnittpunkt von Wissen, Glauben, Tun und Hoffen. Die theologische Fakultät im Streit mit der durch Immanuel Kant repräsentierten philosophischen Fakultät, ZThK 101 (2004) 315–345, 316.

Zielsetzung dieses Bandes ist es, nicht allein die Bibelhermeneutik Kants sowie dessen Beitrag zur Entwicklungsgeschichte sowohl der historisch-kritischen Exegese als auch des dogmatischen *locus de scriptura* genauer in den Blick zu nehmen, als dies bisher getan wurde. Kants (religions-)philosophisches Werk durchzieht zudem die intensive Auseinandersetzung mit theologischen Problemstellungen, die nicht direkt biblischer, sondern dogmatischer Natur sind. Die eingangs formulierte Problemstellung, die das Verhältnis von „Historischem“ und „Moralischem“ bzw. auch die Beziehung von biblischer Exegese und systematischer Theologie betrifft, stellt sich damit im Blick auf das Werk Kants auf nochmals anderer Ebene. Maßgeblich für den Antwortversuch dieses Bandes ist die (auf den ersten Blick banale) These, dass es dieselben Prinzipien sind, die Kants Zugriff auf die Bibel wie auch seine Anverwandlung dogmatischer *topoi* steuern.

Diese Einsicht ist nicht neu. Ein Grossteil der Kantforschung, der sich mit einzelnen dogmatischen *loci* auseinandersetzt, hat sie grundlegend bestätigt. Allerdings ist es nicht trivial, darauf hinzuweisen, dass dieselben Ambivalenzen, die zu so unterschiedlichen Interpretationen der kantischen Grundsätze der Bibelauslegung führen können, auch seine Aneignung materialdogmatischer Problemkomplexe steuern. Die gemeinsame Betrachtung sowohl der grundlegenden, i.w.S. „bibeltheologischen“, Fragestellung als auch der religionsphilosophischen Transformation einzelner dogmatischer Lehrstücke, zielt darauf, genau diese Ambivalenzen auszuloten und ihre Anschlussfähigkeit für die gegenwärtige systematisch-theologische Theoriebildung zu prüfen. Dass die Ergebnisse dabei nicht abschließender Natur sein können, liegt in der Natur der Fragestellung selbst begründet. Die Autorinnen und Autoren des Bandes legen ihren Ausführungen jeweils eigene Interpretationsvorschläge zu Kants Werk zu Grunde.

Vollends deutlich werden müsste die Bedeutung besagter Grundspannung dort, wo sie, in Kritik wie in Affirmation, zur Fortschreibung der protestantischen Theologiegeschichte der Moderne selbst beigetragen hat. Daher ist es nicht unerheblich, die Fortwirkung kantischer Grundsätze – wiederum thematisch auf die grundlegende Fragestellung fokussiert – in ihrer Rezeptionsgeschichte in der exegetischen wie der systematischen Theologie nachzuzeichnen.

Erst in diesem historisch-systematischen Dreischritt ergibt sich ein detailliertes Bild, das die Beantwortung auch gegenwärtiger Fragestellungen anregen und zumindest erleichtern kann.

3. Zu den Beiträgen des Bandes

Nicht alle hier aufgeworfenen Fragen können im vorliegenden Band beantwortet werden – weder in historischer noch in gegenwartsbezogener Perspek-

tive. Dennoch bieten die Autorinnen und Autoren Deutungsangebote und Antwortvorschläge, die einerseits das Werk Kants selbst betreffen, andererseits dessen Rezeption und schließlich, immer wieder, auch die Frage nach der Aktualität der Texte Kants.

Die sehr allgemeine Fragestellung des 2010er Symposions – „Kant und die Bibel“ – konnte angesichts der Reichhaltigkeit der Beiträge nicht beibehalten werden. Wie schon die wenigen einleitenden Bemerkungen zeigen, muss die Frage in verschiedenen Hinsichten spezifiziert werden. Der erste Teil der hier versammelten Texte widmet sich der „bibelhermeneutischen Theorie und Praxis“ – und zwar einerseits im Werk Kants selbst, andererseits im Blick auf die Frage nach Anknüpfungs- und Fortschreibungsmöglichkeiten der Vorschläge Kants.

3.1 Teil I: *Prolegomena. Zur bibelhermeneutischen Theorie und Praxis*

Die Jenenser Theologin *Hanna Kauhaus* beleuchtet in ihrem Beitrag das in Kants religionsphilosophischen Schriften entwickelte bibelhermeneutische Programm, das sie von Kants Auslegungspraxis nochmals unterscheidet. Beide verortet sie im Rahmen der Ausführungen Kants zum Religionsbegriff um sodann den Fokus auf die Verhältnisbestimmung von schriftgelehrter und philosophischer Bibelauslegung zu lenken. Dafür wiederum sei die Differenz von statutarischem und Vernunftglauben massgeblich. Für die inhaltliche Kritik der Texte verwende Kant grundsätzliche Annahmen aus seiner Anthropologie und unterscheide hier rein auf humane Bedürfnisse zurückgehende Analogien von solchen, die der Akkommodation vernünftiger Prinzipien dienten. Anders als bei Semler seien für die Unterscheidung aber nicht historische Methoden leitend, sondern Kants philosophischer Religionsbegriff. Systematisch zusammengefasst würden daraus abgeleitete Auslegungsgrundsätze ein hermeneutisches Programm ergeben, das eine notfalls auch gewaltsame Eisegeese befürworte. Kants eigene Auslegungspraxis wiederum sei methodisch unspezifisch und müsse insgesamt im Kontext allegorischer Interpretationsansätze verortet werden. Anders die schriftgelehrte Auslegung. Dieser gehe es um Verfasserintention und historischen Sinn und für deren Erhebung anerkenne Kant durchaus die Notwendigkeit historisch-philologischer Methodik. Diese Auslegungsform werde jedoch der philosophischen untergeordnet, welche jene rahme, steure und begrenze – und zwar aus praktischen (Beförderung des moralischen Glaubens) wie aus erkenntnistheoretischen Gründen.

Der Zürcher Alttestamentler *Konrad Schmid* behandelt in seinem Beitrag Kants Stellung zum „Gott der Bibel“. Anhand des Umgangs Kants mit der Geschichte von der Opferung Isaaks verfolgt Schmid die Frage, wie Kants Zugriff auf die Bibel vor dem Hintergrund heutiger exegetischer Zugänge einzuordnen und zu bewerten sei. Wesentlich für Kants Zugriff auf die Bibel

sei die Unterscheidung zwischen historischem und Vernunftglauben. Dabei sei das Adäquatheitskriterium der methodischen Operationalisierung dieser Differenz die Pragmatik des Textes, seine Wirkung auf die Moralität der Rezipienten. Dieses Kriterium wende Kant auch (negativ) auf der inhaltlichen Ebene zur Unterscheidung von Offenbarungswahrheit und Verblendung an, was sich exemplarisch an der Isaakerzählung zeige. Für Kants moralische (teilweise „gezwungene“, wie Schmid ausführt) Bibelauslegung seien allerdings zwei Grundprobleme charakteristisch, die auch gegenwärtigen Auslegungspraxen oft nicht fremd seien: mangelnde Kontextsensitivität sowie die nicht ausreichende Berücksichtigung der Textgattung. Am Beispiel der klassisch gewordenen religionsgeschichtlichen Auslegung desselben Textes durch Hermann Gunkel weist Schmid sodann auf strukturell ähnliche, aber implizite hermeneutische Prämissen in der gegenwärtigen alttestamentlichen Wissenschaft hin. Das relative Recht der Auslegungspraxis Kants bestehe mithin darin, der praktischen Vernunft einen eigens reflektierten Stellenwert für die Hermeneutik zuzugestehen – wenngleich dabei die Eigenständigkeit des biblischen Textes gegenüber dieser, wie Schmid hervorhebt, nicht angemessen berücksichtigt werde.

Zu wiederum anderen Ergebnissen gelangt der emeritierte Leipziger Systematische Theologe *Matthias Petzoldt*, der Kants Beitrag zur Bibelhermeneutik unter sprechakttheoretischen Gesichtspunkten analysiert. Die hermeneutische Problemstellung lokalisiert Petzoldt im Zusammenhang der Frage nach der Möglichkeitsbedingung von Gotteserkenntnis.

Petzoldt entfaltet seine Fragestellung in einem historischen Vierschritt, der von den Reformatoren über Kant zu Schleiermacher schreitet und schließlich in die Gegenwart führt. Die Weichenstellungen des 16. Jahrhunderts rücken das Wort und die Schrift – mithin die Bibel – an die erste Stelle der Prinzipienlehre der Gotteserkenntnis. Gerade diese Stellung gerät im 18. Jahrhundert nicht von ungefähr in den Mittelpunkt der Auseinandersetzungen unterschiedlicher theologischer Schulrichtungen – und Kants Ausführungen zur Bibel können daher als Antwortversuch auf die schon damals diagnostizierbare Krise des Schriftprinzips verstanden werden. Kant reduziere indirekt die vielfältigen Diskurse auf die Frage nach der Verstehbarkeit der Bibel. Nach Petzoldt liegt es auf der Hand, dass die von Kant angenommene prinzipielle Kompatibilität von positivem Christentum und reinem Vernunftglauben diese Voraussetzung einfordert. In der zeitgenössischen wissenschafts- und theologiepolitischen Gemengelage löst Kant dieses implizite Postulat ein, indem er die Prinzipien der Gotteserkenntnis in die praktische Vernunft verschiebt und damit ein rationalisierbares hermeneutisches Prinzip angibt, das in der Lage ist, das protestantische Schriftprinzip gleichsam zu „retten“. Damit aber werde in der Folge genau dieses Metaprinzip des Schriftprinzips zur theologischen Streitfrage. Exemplarisch erläutert Petzoldt dies an Schleiermacher, welcher zum einen die fundamentaltheologische Stellung des

Schriftprinzips religionstheoretisch durch die Wesensbestimmung des Christentums abgelöst, zum anderen sowohl die historische Kritik als auch die Vernunftkompatibilität der biblischen Aussagen durch deren Rückbindung an eine subjektivitätstheoretisch eingerahmte Kanonkritik in Einklang gebracht habe. Vor diesem Hintergrund stelle sich die hermeneutische Forderung unter heutigen Denkbedingungen in neuem Gewand.

Neben die Notwendigkeit einer gegenwartsdiagnostischen Wesensbestimmung des Christentums sieht Petzoldt einen zusätzlichen Impuls der schleiermacherschen Kanonkritik in der Offenlegung der Geschichtlichkeit der Vernunft selbst. Ihre Konstitutionsbedingungen bestimmt Petzoldt gleichwohl nicht kulturgeschichtlich sondern sprachtheoretisch. Ausgehend von dem Argument der sprachlichen Bedingtheit jeglichen Denkens unterscheidet Petzoldt drei Aspekte, die eine Hermeneutik der Bibel als genuin theologische ausweisen: die historische, die soteriologische und die (im Wortsinn) theologische Erkenntnis. Damit tritt, neben die historisch-kritische Erkenntnis der Person Jesu von Nazareth zugleich eine spezifische pisteologisch zu beschreibende Dimension, in deren Mittelpunkt das Heil steht. Auch hier kann Petzoldt an Schleiermacher anknüpfen: Dessen Betonung der Überlieferungsgeschichte des Christentums für die Konstitution des individuellen frommen Selbstbewusstseins interpretiert Petzoldt als historische Abfolge performativer Sprechakte. Damit ist *ipso facto* nicht nur eine Ergänzung der skripturalen durch die orale Tradition, sondern zugleich des Schriftprinzips durch die kirchliche Tradition bezeichnet. Letztere interpretiert Petzoldt allerdings nicht ekklesiologisch, sondern gleichsam transzendentalphilosophisch. Hat bei Kant noch die praktische Vernunft das Primat bei der Schriftauslegung, so wird sie bei Petzoldt durch die sozialwissenschaftlich informierte Erkundung der jeweiligen Gegenwart ersetzt, die als solche die Schriftauslegung motiviert und normiert. Damit ist über Kant und Schleiermacher hinaus ein Bogen gespannt zu den Anforderungen gegenwärtiger Bibelhermeneutik, die sich allerdings nicht nur einer kritischen Relektüre der kirchlichen Tradition verpflichtet wissen müsse, sondern zugleich die realen (externalen) Konstitutionsbedingungen der geschichtlichen Vernunft auf ihre möglichen, die Gotteserkenntnis verdunkelnden Implikate hin befragen muss. Nur durch diese doppelte Entfremdungsbewegung der Vernunft gegen sich selbst könne auch heute die performative Kraft biblischer Sprache zu einem religiös-praktischen Verstehen führen. Auf diese Weise entwirft Petzoldt eine zugleich konstruktiv und dekonstruktiv tingierte Hermeneutik, die sich im Anschluss an Kant und Schleiermacher der reformatorischen Tradition in der Moderne verpflichtet weiß.

In seinem Beitrag zu „Kants Schrifthermeneutik als Herausforderung in Identitätsprozessen“ befasst sich der emeritierte Zürcher Systematische Theologe *Pierre Bühler* am Beispiel von Paul Ricœurs Hermeneutik des Selbst mit den Nachwirkungen der Schrifthermeneutik Kants in wirkungs- bzw. rezepti-

onsgeschichtlicher Perspektive. Dabei stehen die ethischen und religionsphilosophischen Implikationen für die Identitätsthematik im Vordergrund. Paul Ricœur, der sich intensiv mit Kants Moral- und Religionsphilosophie auseinandergesetzt habe, entwickelte seine Hermeneutik der Identität in der zweiten Hälfte der 1980er Jahre gerade in Abgrenzung zu dessen moralischer Inanspruchnahme biblischer Texte. Anhand von vier werkgeschichtlichen Stationen (Das Selbst ist ein anderer; Liebe und Gerechtigkeit; Das Böse; Gifford Lectures) präzisiert Bühler seine Ausführungen dahingehend, dass die für Ricœurs Hermeneutik leitende Dialektik von Identität und Alterität gerade die für Kants Moralphilosophie zentrale subjektivitätstheoretische Prämisse der Zurechenbarkeit infrage stellt. Insbesondere diesen Punkt umkreisen die verschiedenen Anläufe Ricœurs, eine Ethik des Selbst zu formulieren, die eine deontologische mit einer teleologischen Perspektive zu verbinden erlaube. Dafür dienen Ricœur auch die von Kant aufgenommenen biblischen Motive der gegenseitigen Gerechtigkeit und der Liebe. Dabei rücke Ricœur gegenüber Kant die sprachliche (näher: *poetische*) Dimension der Selbstbezeugung in den Vordergrund, wofür er ebenfalls biblischen Rückhalt findet. Im Kontext dieser Auseinandersetzung steht auch die Kritik an Kants Theodizeekritik, die in der Ausarbeitung eines nicht auf die moralische Dimension beschränkten dialogisch-responsiven Gewissensbegriffs mündet. Damit erschließe sich eine grundsätzlich theologische Dimension in Ricœurs philosophischem Werk, die, in kritischer Hinwendung zu Kants Umgang mit der Bibel, auch für die Theologie der Gegenwart Anregungen im Blick auf die Hermeneutik prozessualer Konstitution identisch-nichtidentischer Selbstangebote.

3.2 Biblische und dogmatische „Motive“ bei Kant

Der zweite Teil der Beiträge nimmt die Frage nach Kants Umgang mit spezifischen „biblischen Motiven“ auf. Dabei ist zu unterscheiden zwischen einzelnen „Motiven“ oder „Motivkomplexen“, die direkt den biblischen Texten entstammen, und solchen, die in bereits durch die dogmatische Systematisierung der theologischen Tradition geprägten Problemkomplexen zugänglich sind. Da sich – wie oben schon erwähnt – nicht immer trennscharf ausmachen lässt, ob Kant sich bei seiner Auseinandersetzung mit der theologischen Tradition an biblischen oder dogmatischen Texten abarbeitet, folgt zur besseren Systematisierung der Großteil der Beiträge dieses Teils den dogmatischen Gliederungsvorgaben.

Der Beitrag zur „Bedeutung des christlichen Rechtfertigungsgedankens für Kants Religionsphilosophie“ des Basler Systematischen Theologen *Alexander Heit* beleuchtet die in der Forschung umstrittene Frage, ob und inwiefern der Rechtfertigungslehre eine systematische, sogar konstitutive Funktion für Kants Religionsphilosophie zukomme. Damit ist zugleich die Frage nach dem

Verhältnis von Religions- und Moralphilosophie neu gestellt. Nach Heit ist der Rechtfertigungsgedanke im Zusammenhang der Problematik der Realisierbarkeit der vernünftig entwickelten Sittlichkeit angesiedelt und erhält die Funktion eines Leitmittels. Zur Plausibilisierung dieser These ist vor allem das Lehrstück vom „radikalen Bösen“ aus der „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ von Belang. Dabei steht die Frage im Vordergrund, ob jener Radikalität eine vernunfttheoretische oder bloß empirische Bedeutung zukomme. Heit weist auf den scheinbaren Widerspruch zwischen suisufizienter Vernunft und Radikalitätsbehauptung in Hinsicht auf das Böse im kantischen Text hin, um dann auf die geschichtliche (nicht definitorische) Bedeutung der kantischen Reformulierung des Erbsündegedankens in Form des Begriffs einer bösen „Metamaxime“ abzustellen, die die faktische Unmöglichkeit der Realisierung des sittlichen Ideals unter den Bedingungen geschichtlichen Lebens transzendentalphilosophisch reflektiere. Damit stelle sich der ‚Widerspruch‘ von sittlichem Anspruch und moralischer Realität als grundlegende und unhintergehbare Spannung im moralischen Selbstbewusstsein des Menschen heraus, die zugleich zum systematischen Einsatzpunkt des Rechtfertigungsgedankens werde. Denn es sei, so Heit, für Kant die christliche Tradition, die diese Spannung zutreffend und gültig beschreibe und zugleich im Kern mit dem Rechtfertigungsgedanken ein „Instrument bereitstellt, das die Vollendung des Menschen wirksam zu befördern vermag“. Diese liege systematisch auf der gleichen Ebene wie die beiden anderen in der KpV entfalteten religiösen Postulate und werde von Kant in verschiedenen Gedankenreihen als „Wandel der Metamaxime vom Bösen zum Guten“ soteriologisch und eschatologisch ausgedeutet. Für die Beurteilung der systematischen Stellung des Rechtfertigungsgedankens sei dabei unerlässlich, die doppelte Wurzel der kantischen Religionsphilosophie in theoretischer *und* praktischer Vernunft zu berücksichtigen, die jeweils unterschiedliche Erklärungsansprüche geltend machten. So könne Kant zugleich die Differenz von katholischer und reformierter Rechtfertigungstheologie erklären.

Damit ist grundsätzlich die Frage nach der Bedeutung historischer Religion für die Moral- und Religionsphilosophie Kants aufgeworfen.

Der Beitrag der Göttinger Systematischen Theologin *Christine Axt-Piscalar* nimmt die Ausführungen Kants zu „Bedeutung und Funktion der Kirche und die biblischen Anleihen in Kants Ekklesiologie“ in den Blick. Gleich zu Eingang räumt Axt-Piscalar, in kritischer Distanz zu gängigen Auslegungstraditionen, nicht nur der Ekklesiologie einen systematischen Rang im religionsphilosophischen Werk Kants ein, sondern dehnt diese Deutung auch auf die Verhältnisbestimmung von Religion und Vernunft aus. Als Momente dieser Funktion bringt sie die vernunftnotwendige Idee der Vergemeinschaftung im Guten, die in Kants Konzeption des Reiches Gottes münde, in Anschlag, ferner die Frage nach der Bedingung der Möglichkeit der Überwindung des Bösen, um schliesslich die Kirche als Realisierungszusammen-

hang beider im Werk Kants zu lokalisieren. Diese Bestimmung der Kirche instituiere Kant als innerekklesiologisches kritisches Prinzip, womit er den „Grundsatz einer dezidiert *evangelischen* Ekklesiologie“ reformuliere. Gleichwohl komme der sichtbaren Kirche im Blick auf die innerweltliche Realisierung des Guten eine (nicht nur) illustrative Funktion zu; vielmehr habe die geschichtliche Kirche innerhalb der moralischen Teleologie einen notwendigen Ort. An dieser Stelle kommt auch die Lehre von der Schrift zu stehen.

In einem zweiten Schritt nimmt Axt-Piscalar daher Rekurs auf die biblischen Anleihen in Kants Lehre von der Kirche. Hier sei zunächst die Interpretation moralischer Pflichten als göttlicher Gebote zu nennen, in welcher die Vorstellung der göttlichen Stiftung der Kirche reformuliert werde; weiter auch die Korrelation des Motivs des Volkes Gottes mit dem Ideal einer Vergemeinschaftung der Menschen nach Tugendgesetzen. Auch seien die Vorstellung des praktischen Gottesdienstes von Belang, die pneumatische Selbstbezeugung der Wahrheit der Schrift sowie die eschatologische Dimension der vollständigen Realisierung des Reiches Gottes. Damit, so räumt Axt-Piscalar ein, sei zwar (aufgrund des vorausgesetzten Begriffs der Vernunftreligion) abschließend nur eine strukturelle und keine inhaltlich qualifizierte Parallelisierung der religionsphilosophischen Kirchenlehre Kants und einer protestantisch-theologischen Ekklesiologie möglich – welche Einschränkung auch den Rekurs auf die Bibel betreffe. Gleichwohl komme hierin die Zentralität zum Ausdruck, die Kant der christlichen Religion im Blick auf die einschränkenden Parameter seines Vernunftbegriffs einräumt.

Arnulf von Scheliha, Systematischer Theologe in Münster, blickt auf „Kants Deutung von Judentum und Islam“ – und zugleich auf „Kant in der Deutung von Judentum und Islam“. Dazu skizziert er zunächst die Grundsätze von Kants Bibelhermeneutik im Kontext seiner Religionstheorie, die er in vier Typen der Schriftauslegung zu differenzieren weiss. Dabei weist Scheliha darauf hin, dass Kant durchaus verschiedene kulturelle Möglichkeiten geschichtlicher Realisierung der einen Vernunftreligion vorsieht, denen allerdings insgesamt nur transitorische Bedeutung zukomme. Unterschieden werden die Glaubensarten von Kant nach dem Grad ihrer vernünftigen Selbstaufklärung, wobei fraglich bleibe, ob seine Beschränkung der historischen Durchführung auf das Christentum tatsächlich eine Präferenz widerspiegele. Denn gerade im Blick auf Momente der ‚Vergeistigung‘, etwa in der islamischen Paradiesvorstellung oder im jüdischen Bilderverbot könne Kant diesen Religionen Einiges abgewinnen – und andererseits unterziehe er auch das empirische Christentum einer ebenso scharfen Kritik wie das Judentum und den Islam. Der von Scheliha vertretenen These steht zudem die Rezeption Kants durch jüdische und muslimische Denker zur Seite, die er zunächst am Beispiel Hermann Cohens kritischer Fortschreibung der kantischen Bibelhermeneutik illustriert, um mit einem Ausblick auf die Kantrezeption im

Islam zu schließen. Cohen, der Hauptvertreter der religionsphilosophischen Rezeption Kants im Judentum, konnte u.a. Kants Bibelhermeneutik weiterentwickeln und dabei auf Inkonsistenzen in deren Durchführung in Kants Werk hinweisen (insbesondere auf die s.E. inkonsequente vornehmliche Beschränkung Kants auf den Erweis des vernunftreligiösen Kerns in der christlichen Tradition). Dabei habe Cohen auf einer sehr viel breiteren historisch-philologischen methodischen Basis gearbeitet und insbesondere das Prinzip der moralischen Auslegung in den Figuren der Prophetie in den Texten selbst lokalisieren können. Andererseits lasse sich im Islam bislang keine vergleichbare affirmativ-kritische Kantrezeption für den Umgang mit den Quellen der eigenen Tradition nachweisen. Gleichwohl habe die allgemeinere Fragestellung nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft auch muslimische Gelehrte zu einer Auseinandersetzung mit Kant angeregt. Hier sei insbesondere der Nachweis der Vernünftigkeit spezifischer Offenbarungsinhalte aus dem rechtlichen bzw. ethischen Bereich von Interesse.

Der Basler Systematische Theologe *Harald Matern* nimmt in seinem Beitrag die für Kants Religionsphilosophie zentrale Frage der *Christologie* auf, die nicht nur zum materialen Leitprinzip der vernünftigen Schriftauslegung wird, sondern, im Blick auf das Verhältnis zum historischen Jesus, auch die Formalstruktur der Einbettung des Geschichtlichen in die Religionsphilosophie paradigmatisch reflektiert. Matern rekonstruiert die Christologie Kants vor dem Hintergrund zweier für seine Religionsphilosophie konstitutiven Argumentationslinien, einer theoretischen und einer praktischen. Die Zusammenführung beider bedürfe einer inhaltlichen Bestimmung des Gottesbegriffs. Vor diesem Problemhintergrund erfolgt Kants Zugriff auf die Bibel und die Formulierung seiner „Christologie“. Diese, so Matern, werfe nicht nur das Problem eines selektiven Umgangs mit den biblischen Schriften auf, sondern sei zugleich durch eine zentrale Ambivalenz geprägt. Jesus, den Kant gleichermaßen als Vorbild und Urbild charakterisiert, gerät so zur fundamentalanthropologischen Chiffre, die die Realisierungsbedingungen von Sittlichkeit auf der einen Seite, die Realisierungsmöglichkeiten auf der anderen exemplarisch reflektiert und vorstellungshaft veranschaulicht. Dabei wird zugleich deutlich, dass philosophische wie dogmatische Annahmen in Kants Zugriff zu einem Amalgam verschmolzen werden, dessen praktische Abzweckung letztlich auch die Bearbeitung der grundlegenden motivationalen Frage der kantischen Moralphilosophie bearbeitet. Die zentrale Ambivalenz betrifft die Möglichkeit der geschichtlichen Realisierung einer Idee als eines Ideals, das zugleich als historisches Individuum vorstellig werden können soll.

Zugleich wirft Matern einen Blick auf die Wirkungsgeschichte gerade dieses philosophischen Theologumenons, das in der späteren Auseinandersetzung zwischen Wilhelm Herrmann und Hermann Cohen, die beide für sich die legitime Fortführung der kantischen Tradition beanspruchen, eine zentrale Rolle spielt. Zentral ist für beide die Frage der Denkmöglichkeit bzw. der

Auflösung genau jener ambivalenten und zugleich integrativ gedachten Denkfigur des ‚absoluten Individuums‘. Der Konflikt beider Denker kann exemplarisch für die Rezeptionsmöglichkeiten der kantischen Religionsphilosophie stehen und die Auflösung der Ambivalenzen erfolgt über die Vereindeutigung ihrer internen Spannungen. Zugleich rückt aber der von Kant vorbereitete (und von der Bibel her *notwendige*) Begriff des singulären und zugleich universalen Individuums in den Mittelpunkt der Debatte. Unterstützt wird deren Heftigkeit durch die Notwendigkeit, die konstitutiven Charakteristika historischer Individualität zugleich als deren Vollzugsbedingungen verstehen zu wollen und damit die Frage nochmals deutlich in den Bereich der Realisierung und Konkretisierung von Sittlichkeit zu verschieben. Zentral ist hier der Begriff des Gefühls. Geprägt wird die Debatte weiterhin von der Gegenüberstellung von Messianismus und Christologie. Sowohl Herrmann als auch Cohen entwickeln aber zugleich Sozialtheorien der Konstitution bzw. Realisierung individueller Sittlichkeit. Damit werden Ambivalenzen und Spannungen der kantischen Christologie einerseits prägend für die Rezeption seiner Religionsphilosophie; andererseits verweist gerade die Auseinandersetzung Herrmanns und Cohens zurück auf die Frage der Bibelhermeneutik selbst, nicht nur auf deren Methodik, sondern gerade auf deren Konstitutions- und Vollzugsbedingungen im Rahmen individueller religiöser Praxis.

J. Christine Janowski, Berner Emerita für Philosophiegeschichte und Dogmatik, wendet sich den biblischen Motiven und Spuren in Kants *Eschatologie* zu. Ihr umfangreicher Beitrag bietet dabei nicht nur eine systematische Rekonstruktion, sondern auch eine kritisch-konstruktive Auseinandersetzung mit den Texten Kants und deren Rezeption. Im Fokus des Zugriffs Janowskis steht allerdings nicht nur die reife Religionsphilosophie Kants. Die Wirkung christlicher Grundgedanken verfolgt sie in ihrer Spurenlese bis in die kritischen Texte Kants zurück. Systematisch kommt der kantischen teleologischen Aneignung der Eschatologie insofern eine Schlüsselrolle zu, als sie sowohl anthropologisch (Der Mensch als Selbstzweck) wie auch moral- bzw. sozialphilosophisch (Kants Konzeption des Reiches Gottes) an zentraler Stelle die Gedankenführung Kants bestimmt.

Ausgehend von Kants „Kritik der reinen Vernunft“ verfolgt Janowski die dort gestellte Frage „Was darf ich hoffen“ mitsamt ihren systematischen Implikationen und den diese begleitenden eschatologischen Grundmotiven über die KpV bis hinein in die explizit religionsphilosophischen Schriften Kants (sowie seine „Reflexionen“), in denen er sich direkt mit der Bibel auseinandersetzt. Bereits die transzendentalphilosophische Wende der Philosophie Kants wird durch eine solche Lektüre in ihrem systematischen Kern (auch) als „Philosophie der Hoffnung“ interpretierbar, in deren Zentrum die Anthropologie steht und die hintergründig auf die jüdisch-christliche Tradition verweist. Auch grundlegende Themen der späten Religionsschrift (z.B. die Korrelation von Moral und Religion) sind bereits in der KrV präsent. Zentral ist

hierbei auch der Glücksbegriff, dessen kantische Konzeption in ihrem Zusammenhang mit Moral und (eschatologischer) Hoffnung Janowski differenziert darlegt und auf argumentative Spannungen struktureller Art verweist. Der Integration der Verknüpfung von Moralität und individuellem Glückstreben in das moralphilosophische System Kants wird daher eine zweisträngige Rekonstruktion gewidmet, die einerseits auf dem Gedanken der Transformation der menschlichen Natur durch Moralität fußt, andererseits direkt in die Frage nach dezidiert christlichen oder biblischen (Hintergrund-)Annahmen in der „Kritik der praktischen Vernunft“ mündet. Diese, so Janowski, zeichne sich durch den vermehrten Gebrauch christlicher bzw. biblischer Begriffe aus. Strategisches Ziel dieser Verschiebung sei zum einen die Verschränkung von moralischer und natürlicher Glückseligkeit (wozu u.a. die Postulate der Unsterblichkeit der Seele sowie der Existenz Gottes dienen); zum anderen die Abfederung der systematischen Spannungen durch die erstmalige Einführung des Begriffs des Reiches Gottes in seine Moralphilosophie. Dieses ziele ebenso zentral wie jene auf das Problem der Realisierbarkeit von Moralität (und damit auch der moralischen Glückseligkeit) und streife dabei auch motivationale Problemlagen.

In einem weiteren, zuspitzenden Schritt unternimmt Janowski nun die Analyse einiger explizit biblischer Motive in der vorab rekonstruierten Eschatologie Kants. Hierzu zieht sie auch die späteren, ausdrücklich religionsphilosophischen Schriften heran. Auch hier ist es das Realisierungsproblem, das im Zentrum der Auseinandersetzung mit Kants Eschatologie steht. Der biblische Begriff des Reiches Gottes steht dabei für das Problem eines philosophischen Chiliasmus einerseits, andererseits aber für die Reflexion auf die Realisierungsbedingungen bzw. die Realisierungsform der moralischen Glückseligkeit. Letztere ist sozial-struktureller Art; fraglich ist allein ihr präsentisch- oder futurisch-eschatologischer Charakter. Beide fallen in Kants pareschatologischer Konzeption eines philosophischen Chiliasmus zusammen, insofern die Vernunftreligion als das Mittel zur wenigstens größtmöglichen Annäherung an die Realisierung eines „Reiches Gottes auf Erden“ in Stellung gebracht wird. Daher verbleibt auch der Rekurs auf genuin futurisch-eschatologische Motive der Bibel im Bereich des vernünftig Erhoff- bzw. Denkbaren. Ähnlich geht Kant mit dem christologisch-eschatologischen Perfektum um, das er in den Bereich der Vorstellung verschiebt, der er allerdings einen moralisch-praktischen Sinn abgewinnt. Dies gelingt für die Soteriologie nur durch die Rückführung der christologischen Vorstellung auf eine vernunftimmanente Grundlage. Ähnlich verhält es sich mit der Auferstehung, die Kant als Fortidentität der Vernunftseele interpretiert. Auch Motive der präsentischen Eschatologie finden bei Kant keine verstärkte Beachtung. Beides, die Ausblendung des christologischen Perfektums sowie der präsentischen Eschatologie, gehört zu den Konsequenzen der Systematik der Religionsphilosophie Kants, die zwar von biblischen Spuren durchzogen ist, in ihrem, teils

ironischen, teils gewaltsamen selektiven Umgang mit biblisch-eschatologischen Motiven aber auch in genau diesen verbleibt.

3.3 Zur Rezeptionsgeschichte der kantischen Bibelhermeneutik und Religionsphilosophie

Der dritte Teil des Bandes widmet sich den Spuren der Rezeptionswege der religionsphilosophischen Prinzipien der Bibelauslegung Kants in der Entwicklungsgeschichte der modernen historisch-kritischen Exegese und systematischen Theologie.

Aus systematisch-theologischer Perspektive untersucht *Harald Matern* in seinem zweiten Beitrag zu diesem Buch die Rezeption von Schriftverständnis und Bibelhermeneutik Kants bei Friedrich D. E. Schleiermacher und Albrecht Ritschl. Damit sind zwei zentrale Exponenten der Fortwirkung und Transformation zentraler Aspekte der kantischen Religionsphilosophie Gegenstand der Untersuchung. Beide konnten schulbildend wirken und trugen das ihre dazu bei, eine jeweils spezifische (und spezifisch vermittelte) Anverwandlung kantischen Gedankenguts für die theologische Moderne zu etablieren. In beiden Fällen gilt zudem, dass Grundgedanken der kantischen Religionsphilosophie zum Kern der Auseinandersetzung gehören. Erst von diesen abgeleitet können das jeweilige Schriftverständnis und die jeweilige Hermeneutik sinnvoll eingeordnet werden.

Im Falle Schleiermachers trug die (kritisch-konstruktive) Auseinandersetzung mit Kant wesentlich zur Entwicklung der erst posthum durch Friedrich Lücke veröffentlichten „Hermeneutik“ bei. In unterschiedlichen Entwicklungsstufen der religionstheoretischen und philosophisch-ethischen Texte Schleiermachers finden sich Hinweise zur wissenschaftssystematischen Einordnung derselben. Matern verfolgt diese Spuren über die „Reden“, die philosophische Sittenlehre, die „Kurze Darstellung“ und die Einleitung der „Glaubenslehre“. Dabei können Schriftverständnis und Kanonkritik von der Hermeneutik im engeren Sinne unterschieden werden. Schleiermachers Hermeneutikvorlesungen schließlich bieten religionstheoretisch fundierte Anweisungen zur methodischen Auslegung der Bibel, die einerseits der kantischen Voraussetzung folgen, insofern sie die subjektive Religiosität als maßgeblich für den Umgang mit den biblischen Texten ausweisen. Indem sie diese allerdings individualitätstheoretisch näher bestimmen, wird allererst die Notwendigkeit einer über rational-allgemeine Prinzipien hinausgehenden hermeneutischen Methodik ansichtig. Leitend ist dabei die Vorstellung, dass in den biblischen Texten allgemein Gültiges aufbewahrt ist, das gleichwohl in seiner sprachlichen Form den Vermittlungsbedingungen individueller Religiosität unterworfen bleibt. Damit geht die Ablehnung der moraltheoretischen Verengung der Religionstheorie zwangsläufig einher, wenngleich auch Schleiermachers teleologisches Kulturverständnis die Vorstellung einer geschichts-

manenten Realisierung religiöser Praxis nicht ohne moralische Implikationen auskommen will.

Schleiermachers Kantrezeption kann als vorlaufender Kontrapunkt zu Albrecht Ritschls theologischer Einordnung der Bibel und ipso facto seiner Bibelhermeneutik als geschichtstheoretischer Re-Moralisierung der Religionstheorie gelesen werden. Ritschls Schriftverständnis, wie es in seinem systematischen Hauptwerk, dem „Unterricht in der christlichen Religion“, vorliegt, ist auf dem Hintergrund einer überlieferungsgeschichtlichen Gemeindetheologie zu verstehen. Für Ritschls willenstheoretisches Religionsverständnis wiederum ist Kants Moraleleologie ausschlaggebend und der biblische topos des „Reiches Gottes“ ist von zentraler Bedeutung für Ritschls theologisches System insgesamt. Insofern für Ritschl die Realisierung von Sittlichkeit im Sozialzusammenhang im Fokus des Interesses steht, diese aber des religiösen Fundaments im Zusammenhang der christlichen Überlieferungsgeschichte bedarf, ist sein Zugriff auf die Bibel in einem doppelten Sinn selektiv. Nicht nur wird der geschichtliche Vermittlungsprozess gegenüber der Schrift selbst aufgewertet; vielmehr wird diese selbst auch strikt im moralisch-religiösen Sinn des Anliegens Ritschls ausgelegt. Aufschluss darüber gibt der „biblische“ zweite Band von Ritschls Werk zur „Rechtfertigung und Versöhnung“. So wird auch der biblische Liebesbegriff willenstheoretisch interpretiert und Jesus selbst als Verkündiger einer religiös-sittlichen Gemeinschaft darge-stellt. Und es überrascht nicht, dass Ritschl sich einer Methodisierung der Exegese sperrt, bildet diese doch nur die unterste Theorieebene seiner dreistufigen Hermeneutik und ist der geltungstheoretischen Ebene sowie der geschichtstheoretischen nachgeordnet. Ritschls Bibelhermeneutik stellt sich damit als mehrfach transformierte und in der Auseinandersetzung insbesondere mit Schleiermacher gewonnene Wiederaneignung der hermeneutischen Prinzipien Kants dar, bei der im besonderen Maß Ritschls affirmative Bezugnahme auf das Alte Testament hervorzuheben ist.

Mit Ritschls und Schleiermachers Theoriebildung sind so zwei Grundtypen der theologischen Kantrezeption im 19. Jahrhundert dargestellt, die je für sich nicht nur die Rezeption der Schriften Kants sondern auch die systematisch-theologische Auslegungspraxis wie z.T. die Entwicklung der historisch-kritischen Exegese nicht nur maßgeblich geprägt sondern auch, in Affirmation wie Kritik, nachhaltig bereichert haben.

Mit Heinrich E. G. Paulus, Friedrich Lücke und Johannes Weiß nimmt der Kieler Neutestamentler *Enno E. Popkes* drei weitere wirkungsgeschichtlich bedeutsame Vertreter der historisch-kritischen Exegese im 19. bzw. frühen 20. Jahrhundert in den Blick. Lücke und Weiß wiederum stehen als Exegeten in der Tradition Schleiermachers (Lücke) und Ritschls (Weiß).

Die Adaption der kantischen Religionsphilosophie verlief bei den Genannten denn auch zu großen Teilen transformativ, d.h. indirekt und in affirmativer wie kritischer Bezugnahme auf Kants Werke. Allein Paulus gilt als ratio-

nalistischer Exeget, der eine direkte Adaption der kantischen Erkenntnistheorie und Religionsphilosophie für die Auslegung neutestamentlicher Texte vornahm, wie sie sich etwa in seiner Wunderkritik widerspiegelte. Paulus geht allerdings darin über Kant hinaus, dass er die von diesem übernommene „Denkglaubigkeit“ auch in den neutestamentlichen Texten selbst ausfindig machen will. Exemplarisch lässt sich das etwa an dem Umgang Paulus‘ mit dem *topos* des Reiches Gottes aufzeigen, dessen Grundzüge er auch innerbiblisch nach den Bestimmungen, die Kant diesem Begriff angedeihen lässt, ausmachen will. Ähnlich kann er vernunftreligiöse Züge auch in den atl. Propheten und den Messias Hoffnungen ausmachen, ganz zu schweigen von Leben und Verkündigung Jesu. Damit stellt sich allerdings, so Popkes, die Frage inwiefern Paulus überhaupt als Exeget anzusprechen sei, da er, wenn gleich verschleiert, vornehmlich und unumwunden kantische Eintragungen in die Texte vornimmt.

Anders Friedrich Lücke, den Popkes als eigentlichen Gründervater der modernen historisch-kritischen Exegese einstuft. Dass dieser kantische „Eisegesen“ kritisieren konnte, liegt u.a. an seiner intensiven Beschäftigung mit der Hermeneutikkonzeption Friedrich Schleiermachers. Dabei bestehe Lückes Leistung unter anderem darin, Auseinandersetzungen mit der Hermeneutik Kants, die in Schleiermachers Texten nur implizit geführt werden, explizit und detailliert zu diskutieren. Sein „Grundriss“ der ntl. Hermeneutik von 1817 gibt davon ausführlich Kunde. Seine Kant-Kritik zielt vor allem auf dessen Abwertung der philologischen Auslegungsmethoden zugunsten der moralisch-praktischen – was zu empörten Reaktion auf Seiten des gar nicht explizit genannten Heinrich Paulus führte.

Johannes Weiß‘ Abgrenzung von Kant ist wiederum der kritischen Auseinandersetzung mit der Reich-Gottes-Theologie Albrecht Ritschls geschuldet. Der später als Wegbereiter der Formgeschichte gefeierte Weiß hob 1892 in seiner Schrift zur „Predigt Jesu vom Reiche Gottes“ gegenüber u.a. Albrecht Ritschl deren apokalyptisch-eschatologischen Charakter hervor. Diese Schrift löste nicht nur eine kontroverse Diskussion ihrer historischen und sachlichen Angemessenheit aus, sondern führte auch zu einer erneuten Diskussion über die Möglichkeit der dogmatischen Anverwandlung biblischer *topoi* – und damit letztlich über die Notwendigkeit nicht nur einer historisch-kritischen, sondern auch einer dogmatischen Hermeneutik. Interessanterweise führt die Abkehr von Kant im Rahmen der historischen Exegese für Weiß nicht zu einer Verabschiedung seiner Religionsphilosophie insgesamt. Vielmehr stellt er noch 1900 die Transformation des biblischen Reich-Gottes-Gedankens im Denken Albrecht Ritschls als s.E. gegenwartstauglichste und beste Möglichkeit Systematischer Theologie dar. Diese Entscheidung war folgenreich, verweist sie doch auf die faktische Diastase zwischen Dogmatik und ntl. Exegese, die auch die Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts in unterschiedlichem Ausmaß, aber gleichwohl bestimmend, prägen sollte.

Eine ebenfalls indirekte Rekonstruktion der Spuren von Motiven der kantischen Bibelhermeneutik im Werk Rudolf Bultmanns unternimmt der Tübinger Neutestamentler *Christof Landmesser*. Auch im Blick auf Bultmann sind Vermittlungsinstanzen auszumachen, die bei diesem vor allem in der Marburger Neukantianischen Philosophie, aber auch im Werk Wilhelm Herrmanns zu lokalisieren sind. Auf eine einleitende Skizze, die relevante religionsphilosophische Aspekte im Werk Kants herausarbeitet, in deren Dienst die Bibelhermeneutik steht, folgt ein entsprechender Abgleich mit Bultmanns hermeneutischen Prinzipien. Maßgeblich sind für Landmesser dabei insbesondere die Wertschätzung, mit der Kant der Bibel begegne, sowie die vernunftgeleitete, moralisch-religiöse Interpretation die mit der Aufwertung der (vernünftigen) Auslegungssubjekte einhergeht. Anhand dreier zentraler Texte rekonstruiert Landmesser im Folgenden die Prinzipien der Hermeneutik Bultmanns. Diese seien seit Mitte der 1920er Jahre weitgehend stabil geblieben. Wichtig sind dabei für die Bultmann die Abgrenzung von einer rationalistischen wie von einer distanzierenden historistischen Bibelinterpretation. Beide seien unzulänglich, um zu erklären, wie der biblische Text das Leben bzw. die Existenz des Einzelnen bestimmen könne. Während im frühen Denken Bultmanns diese Bestimmung mithilfe der Kategorien des Erlebnisses und der Gewissheit (die er von seinem Lehrer Wilhelm Herrmann übernommen hatte) umschrieben wurde, ist für das reife Werk seine Anverwandlung existential-ontologischer Terminologie maßgeblich. Hier sind der Anspruch (der Schrift) und das Ereignis leitende Begriffe und Bultmann betont die Existenz ver wandelnde Kraft des Verstehens – sowohl der Schrift wie auch der eigenen Existenz. Damit ist der Anspruch auf eine kritische Interpretation der Schrift verbunden, die allererst das in dieser „Gemeinte“ freilegen könne. Da dieses wiederum in Korrelation zur jeweiligen individuellen Existenz verstanden werden müsse, ergibt sich die Vorstellung der Schriftinterpretation als eines unabschließbaren Prozesses, der unter anderem die gegenwartsbezogene Anverwandlung biblischer Begriffe beinhaltet. In diesen Zusammenhang gehört auch die mit den Mitteln auch der historischen Kritik arbeitende „Entmythologisierung“, die allerdings keinesfalls als radikaler Kahlschlag, sondern eben als Interpretationsvorgang zu verstehen sei.

Da dieser in eigener Weise ‚historisch-kritische‘ Prozess einer Kriteriologie bedarf, ist – ungeachtet individueller Differenzen – das „Gemeinte“ genauer zu bestimmen. Hier argumentiert Bultmann wahrheitstheoretisch. Wahrheit ist dabei in erster Linie eine anthropologische Kategorie, die auf die „Geschichtlichkeit“ der menschlichen Existenz(-möglichkeiten) wie der menschlichen Gottesrede verweise. „Das Erheben oder die Wahrnehmung der Möglichkeiten der menschlichen Existenz ist das Ziel der neutestamentlichen Exegese“, so Landmesser. Die Pointe dieser Argumentation Bultmanns liegt darin, dass der formal zu beschreibende Prozess des Verstehens gleichzeitig in den biblischen Narrativen eine Veranschaulichung erfahre. Im Mittelpunkt

stünden auch hier Menschen, denen anhand eines von außen auf sie zu tretenden Anspruchs ein neues Verständnis der Möglichkeiten der eigenen Existenz entwickelten – und dieses, im besten Fall, sich solcherart anverwandelten, dass sie es „realisierten“.

Die Frage nach Spuren der kantischen Schrifthermeneutik in Bultmanns Zugang zur Bibel beantwortet Landmesser zunächst mit dem Verweis auf Gemeinsamkeiten: Verbindend sei, neben dem grundsätzlich kritischen Gestus, die Forderung nach lebenspraktischer Relevanz der Bibelinterpretation. Dafür werde in beiden Fällen ein zeitunabhängiger Kern der biblischen Texte angenommen, der zugleich mit der Vorstellung einer zentralen Wahrheit des Menschen in Verbindung gebracht werde. Weiter aber stünden sich vernunftgeleitete Moralität (Kant) und existentielle Daseinshermeneutik (Bultmann) grundlegend gegenüber. Verbinden ließen sie sich allenfalls im Anspruch beider, allgemeine anthropologische Bedingungen des Selbstverständnisses gerade im Zugriff auf die Bibel aufzuweisen. Insofern Bultmann wie Kant als Ziel der Auseinandersetzung mit den biblischen Texten die Realisierung menschlicher Freiheit angeben können, sind ihre Ansätze der Methode, nicht aber der Zielsetzung nach verschieden. In dieser Hinsicht kann in der Tat von einer „Wirkung“ der kantischen Schrifthermeneutik bis tief ins 20. Jahrhundert hinein gesprochen werden.

Der abschließende Beitrag nimmt die ‚Spätwirkungen‘ der religionsphilosophischen Grundannahmen Kants nicht in erster Linie aus bibelhermeneutischer Perspektive in den Blick, sondern aus der Sicht der Ethik.

Georg Pfleiderer, Ordinarius für Systematische Theologie / Ethik an der Universität Basel, beleuchtet den „(Anti-)Kantianismus protestantischer Ethik im 20. Jahrhundert“. Dabei geht Pfleiderer von der an Bultmann entwickelten These aus, dass das im frühen 20. Jahrhundert entstehende Bewusstsein von der Differenz zwischen biblischer und kantischer Ethik dennoch dazu geführt habe, dass die (kritische) Orientierung an Kant zu den systematischen Grundvoraussetzungen eines Großteils der Protagonisten der deutschsprachigen protestantischen Theologie dieses Zeitraums gehöre und dabei zugleich für den ethischen Allgemeinheitsanspruch wie für deren begründungstheoretische Selbständigkeit (im Rekurs auf die Bibel) leitend sei. Kennzeichen dieses Typus‘ (anti-)kantianischer theologischer Ethik sei ein theozentrischer (Anti)Individualismus, begleitet von den semantischen Leitkategorien des Leibes und der Handlung. Exemplarisch plausibilisiert wird diese These in der Folge anhand der Ethik Karl Barths. Barth hatte sich in seiner liberal-theologischen Anfangszeit sehr intensiv mit Kant beschäftigt und verwendete den Rekurs auf dessen Werk immer wieder als Korrektiv und kritisches Widerlager seiner zahlreichen theologischen Neueinsätze bis hin zur Zweitfassung des Römerbriefkommentars: „Barth versucht hier ganz offensichtlich, das Denken des Offenbarungsgedankens unter den Prämissen einer kantischen Transzendentalphilosophie (neukantianischer Lesart) in seiner Logik als praktischer Akt

zu reflektieren. Das Denken des Wahren und das Tun des Guten, die erste und die zweite Kritik Kants, werden so im Prisma der Christusoffenbarung gewissermaßen ineinander geblendet.“ Damit beanspruche Barth, den kantischen Allgemeinheitsanspruch zumindest einzuholen, wo nicht zu überbieten und zugleich in eine performative Individualethik kritisch-metakritischer Couleur zu überführen. Diese gerate ihm in seinen Ethikvorlesungen 1928/29 zu einer Verabsolutierung der handlungstheoretischen Beschreibung des Menschen, die in einer Neuformatierung des Gewissensbegriffs münde. Damit gehe zugleich eine handlungstheoretische theozentrische Reformulierung des kategorischen Imperativs einher, die sich nicht spezifisch binnentheologischer sondern philosophisch zu nennender Argumente bediene. Barths Ethik sei mithin seit ihren Anfängen als theologische Freiheitstheorie zu lesen, deren Fokus auf der Korrelation von göttlichem, selbstoffenbarendem Handeln und individueller Selbstauslegung des glaubenden Subjekts liege.

Die an Barth explizierte These des subkutanen (Anti-)Kantianismus protestantisch-theologischer Ethik im frühen 20. Jahrhundert unterlegt Pfleiderer mit zwei weiteren Beispielen. Dietrich Bonhoeffers ethische Ausführungen prägen vergleichbare individualitätstheoretische und biblische Interessen zugleich, und auch Bonhoeffers Lösungsvorschläge weisen unter dem Leitbegriff der „Gestalt“ in den Bereich des Performativen. Schließlich weise auch die „Ethik des Neuen Testaments“ von Wolfgang Schrage die charakteristische Verbindung fundamentalethischer und subjekttheoretischer Anliegen auf, deren Verschränkung über eine Theorie des Performativen geleistet werden solle. Auf genau dieser zunächst formalen Linie liegen das bleibende Erbe und die bleibende Aktualität der kantischen Philosophie für die theologische Ethik, insbesondere dann, wenn sie sich als biblische verstehen wolle.

Siglenverzeichnis:

In den nachfolgenden Texten werden, sofern nicht anders angegeben, die folgenden Siglen für die Schriften Immanuel Kants verwendet. Zitiert wird nach der jeweils im Text angegebenen Ausgabe; wo nicht anders angegeben ist die „Akademieausgabe“ maßgeblich.

AA	„Akademieausgabe“: Kant's Gesammelte Schriften. Hg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1900ff.
Ende	Das Ende aller Dinge (1794)
Fak.	Der Streit der Fakultäten (1798)
GMS	Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (1785)
KpV	Kritik der praktischen Vernunft (1788; 1792)
KrV	Kritik der reinen Vernunft (1781; 1787)
KU	Kritik der Urteilskraft (1790; 1793)

MS	Die Metaphysik der Sitten (1797)
Refl.	Reflexionen zur Metaphysik (aus dem handschriftlichen Nachlass, AA XVII, 227–745)
Rel.	Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (1793)